نظام الحكم والإدارة في الإسلام

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

نظام الحكم والإدارة

في الإسلام

نظام الحكم والإدارة

في الإسلام

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر

الطبعة الأولى

١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م

الطبعة الثانية

١٤١١هـ - ١٩٩١م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٢٠ - ٣١١٣١٠
ص.ب ١١٣/٦٣١١ تلكس ٢٠٦٦٥ LE - ٢٠٦٨٠ لبنان

المؤسسة الدولية للدراسات والنشر

إهـــداء الطبعة الأولى

إلـــى
الخلفاء الراشدين الذين قدم بهم الاسلام إلى الناس شموعاً مضيئة ومثلاً عليا تنير لهم السبيل في الظلمات.

وإلـــى
الشباب المتعطش إلى نظام يؤمّن له سبل العيش واطمئنان الحياة.

وإلـــى
الجماعات الباحثة عن أنظمة اجتماعية مـوضوعة تغنيها عن الرسالات السماوية.

أقــدم
باكورة مؤلفاتي متمنياً إحراز القبول.

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

ما اختلف المسلمون في شيء اختلافهم في نظام الحكم في الإسلام، وفي طبيعة هذا النظام. فلقد تشعبت فيه فنون القول، وأعطى فيه كل فريق من المسلمين رأياً يخالف سواه من الآراء في بعض الوجوه، أو يلتقي معها في بعض المقومات والصفات. وكان لكل رأي شيعة من العامة والخاصة، تذهب إليه، وتتعصب له، وتبثه بين الناس سراً وعلانية.

وهذا الاختلاف الذي شغلت طلائعه الأولى مسرح السياسة الإسلامية، يوم قبض النبي (ص) بالذات، هو السبب الأول والأخير في انشقاق المسلمين على أنفسهم إلى شيع وأحزاب، حتى لقد قال الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ):

«وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»(١).

وهنا ينبغي لنا، انصافاً للواقع وجلاء للحقيقة، أن ننوه بأمر لا يجوز إغفاله، لأنه عنصر أساس في البحث الذي نحن بسبيله، وهو أن هذا الخلاف لم ينشأ بسبب غموض التعاليم الإسلامية في هذا الصدد، فأبعد شيء عن طبيعة الإسلام الغموض والإبهام، إنما انبثّ هذا الخلاف بين المسلمين بدافع سياسي

(١) الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ١/٢٢ على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري ـ ط ٢/أوفست دار المعرفة ـ بيروت/١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

بحث، والسياسة في الغالب هي أداة تفرقة وخلاف، أو بسبب سوء فهم لما جاء في الكتاب الكريم، والسنة النبوية، من التعاليم المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام، ثم تعاظم الأمر، واتسع الخلاف. عندما تدخلت السياسة في العلم، فاختلقت الأحاديث عن النبيّ مناصرة للنزعات السياسية التي كانت تسيطر آنذاك.

ومن هنا: من تدخل السياسة في العلم، والتباس الأمر على كثير من المؤرخين، وجهل فريق منهم، وتحيز آخرين، من هنا كان التاريخ الإسلامي تيهاً من الروايات المتعارضة والأسانيد المختلفة، لا يدرك الناظر فيه مداه، ولا يستقصي الباحث فيه غايته، فلا هو تاريخ استوفى حظه من التاريخ، ولا هو أسطورة استوفت حظها من الأسطورة، ولا هو قصة وضعت لتأييد رأي وخدمة مذهب. وإنما هو خليط مشوش من كل هذا، تقع فيه على الحقيقة إذا توخيتها ووجدت أداة البحث عنها، كما تقع فيه على الأسطورة المقتبسة والقصة الموضوعة.

والمؤرخون نوعان:

أحدهما: وهو الكاتب الذي يريد أن يبحث الحقيقة على وجهها، فيكتبها كما وجدها، دون تمويه أو تحوير، سبيله شائك وعر، وعليه أن يحذر فيه الزلّة ما وسعه، لأنه وهو قيّم على ما يكتب، مفروض فيه أن يؤدي إلى قرّائه الأمانة كما حملها، فلا يخون أمانته، ولا يغرر بمن ائتمنه.

وثانيهما: وهو بوق السياسة، وطالب المنفعة، والسالك سبيل المجرمين في بحثه، فأهون بالحقيقة عنده، لأنها لا تعنيه إلا بمقدار ما توافق نزعته، وتجد هوى من نفسه، فإن كانت كذلك كتبها، وإلاّ وأدها.

والأول من هذين يحفزه الشعور بالمسؤولية إلى التزام الموضوعية، فيتجرد من كل ما من شأنه أن يتحكّم فيه، وينحرف به عن ابتغاء الحق في بحثه، وهو حر وإن بدا لعين الناظر مكبّلاً بالقيود، لأنه يشعر بالمسؤولية، وفي الشعور بالمسؤولية يكمن معنى الإنسان الحر.

وأما الثاني منهما فالحقيقة عنده ما يهفو إليه، ويتعصب له، لا ما

تمخّضت عنه الأحداث في الواقع، فهو مسيَّر وإن بدا له أنه مختار، حيث يشدُّه تعصبه إلى الذاتية الضيقة، وفي الاستجابة للذات يكمن معنى الآلة المسيَّرة بإرادة خارجة عنها، مهيمنة عليها، وإن بدا لها أنها تسير كيف تريد.

ذلك هو التاريخ الإسلامي في التباسه وغموضه، وهؤلاء هم المؤرخون يقفون أمامه في معسكرين، فمن أيّهما أكون؟!

لقد كتبت هذا الحديث عن (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) وأنا، في جميع مراحله، أحاول أن أكون على وعي تام لمهمة المؤرخ كإنسان حر يشعر بالمسؤولية تجاه كل عمل يأخذ على نفسه القيام به، وما أريد أن أزيد على هذا القول هنا، ففي كل خطوة من خطى البحث أمل جديد.

بيروت في تشرين الثاني سنة ١٩٥٤
محمد مهدي شمس الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

مضت على الطبعة الأولى من هـذا الكتاب ستـة وثلاثـون عامـاً تقريبـاً، ومضى على كتابتي له ما يقرب من سبعة وثلاثين عاماً.

وكنت إذ ذاك في بداية الشبـاب، وفي ذروة الحياة الـدراسية في النجف الأشرف وحلقاتها العلمية، حيث الفقـر ـ حينذاك ـ والحـاجة إلى حـد الجوع، وطيّ الليالي والأيام بلا طعام. وحين يتيسّر الطعام فهو غالباً طعـام بسيط، فقد كان الشبع من الطعام الجيد ترفاً نادراً، وحيث البحث في ليالي الجوع الظلماء عن نفايات الخبز في شرفـات غرف الـطلبة في الـمدرسة، وهي نفـايات قليلة (فأغلبهم أيضاً فقراء، وإن لـم يبلغوا في فقرهم حدَّ الجوع)، وقلما كانت تتاح الفرصة للحصول عليها، لغلبة الحياء، وخوف انكشاف الحال، فتغسل مما علق بها من تراب، وتنقع في الماء لتلين... وحيث النوم بلا وطاء أو بلا غطاء...، وحيث الثياب الممزقـة المرقعـة، ولبس ثياب الصيف في الصيف والشتـاء في بعض السنين، ولبس ثيـاب الشتـاء في الشتـاء والصيف في سنين أخـرى... وحيث الحفاء في شكل الاحتذاء، أو الاحتذاء الشبيه بالحفاء...

والحمد لله على نعمته، وفضله، وحسن توفيقه، فقد كانت أياماً مباركة، رزقنا الله فيها الصبر، وكانت قسوتها تربية وترويضاً وإعداداً لما أراده الله اللطيف بعباده، من خير نسأله تعالى أن يقدرنا على بعض شكره، وأن يعيننا على تحمل مسؤولياته، وأن يختم لنا بحسن العاقبة...

... كانت حياة قاسية، وكان الملاذ من كل ذلك إلى الدرس، والقراءة،

وزيارة أمير المؤمنين علي (ع) ومسجده، وكان من جملة ما نلوذ به، إذا مللنا الدرس، ديوان شعر، أو كتاب تاريخ، أو قصة موضوعة؛ أو معربة، أو جريدة، وقلما كنا نحصل عليها، لأننا لا نقدر على ثمنها، أو لا نجرؤ على التظاهر باقتنائها ـ فكانت من قراءات السر ـ لأن الجريدة والمجلة كانتا في عرف النجف الصارم الحاسم من الأمور (العصرية) التي تحمل في ثناياها الكفر، والضلال، وأفكار الأجانب، من دول الغرب الكافر الذي غزانا واستعمرنا، وأطاح بالإسلام، وجاء بقوانينه المخالفة للشريعة، وفتح مدارسه (العصرية) التي كانت النجف الأصيلة تنظر إليها بحذر واتهام لما تحمله من فكر غريب، وعلم غريب، وأسلوب حياة غريب، ومن هنا كان القلق على عقيدة وتديّن تلاميذها . . .

في هذا المناخ تولّد في الاهتمام بمسألة الحكم في الإسلام.

فمن منطلق الواقع الذي فتحنا أعيننا عليه في الثلاثينات من هذا القرن الميلادي، وقد ولدت فيها، ومن بقايا الدويّ الذي كان يطرق آذاننا، وضمائرنا، وقلوبنا، عن جحافل الغرب المتصارعة فيما بينها، ونحن الفريسة أو الجائزة، والإسلام الطريدة والضحية . . . ومن أحاديث النجف الغاضبة والآسفة والنادمة عن معركة «المشروطة والمستبدة» . . . ومن قراءاتي عن (الأفغاني) و (محمد عبده) ولهما، وآخرين غيرهما . . . ومما كانت تفيق عليه النجف، آنذاك، من سباتها، أو ينفتح لها من آفاق على عزلتها، من لغط حول ما سمي، فيما بعد، تيار (الحداثة) أو تيار (التغريب) من خلال ما كان يصل إلى النجف أو تتسامع به من أعمال ممثليه آنذاك: (طه حسين)، و (علي عبد الرزاق) ومن إليهما.

. . . من كل ذلك وما إليه كان الاهتمام بمسألة حكم الإسلام وحكومة الإسلام ليواجه بها المسلمون الغزو الذي اجتاحهم . . . وهو اهتمام اعتبره من الطاف الله الخفية بي، ونعم الله الخفية عليّ في تلك الحقبة المبكّرة جداً من حياتي . . . فلم يكن هذا الهم ـ مشروع الحكم والدولة ـ من هموم النجف الظاهرة الشائعة آنذاك، وإن كان هم مواجهة الاستعمار الغازي أكبر همومها، وكان كثير من رجال وقادة ثورة العشرين ضد الاحتلال الانكليزي لا يزال حياً،

ومنهم من عاشرناهم ودرسنا عليهم في ذروة حياتهم العلمية والمرجعية.

. . . ولكنّ الإسلام باعتباره مشروع دولة، وحكم، ونظام، لم يكن همّاً ظاهراً من هموم النجف، بل لعلها كانت تنظر إلى هذا الأمر بقلق وتحفظ وهي تتذوق الطعم المرّ، وتعاني من خيبة الأمل، ومن الفجيعة، لما آلت إليه تجربة معركة المشروطة في (إيران) التي انتهت بحكم أسرة (بهلوي). . .

وكان هذا الكتاب.

وهو ـ فيما أعلم ـ أول نص عربي شيعي ـ في حينه ـ يطرح مسألة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر وهي المسألة التي بني عليها الفصلان الأول والثاني، وتضمنها إهداء الكتاب. . .

ولما كان بحث مسألة الحكم والدولة في الإسلام ـ بعد النبي (ص) عند المذاهب والاتجاهات الكلامية السنية، وبعد غيبة الإمام الثاني عشر (ع) عند الشيعة الإمامية ـ لا يمكن أن يتم بصورة علمية موضوعية، ما لم يتم البحث عن جذور هذه المسألة والخلاف فيها وحولها، فكان لا بد من بحث المسألة في بعدها التاريخي ـ الكلامي، وهو بعد يتصل بمسائل العقيدة في مسألة الخلافة والإمامة، باعتبار ذلك مدخلاً ضرورياً ـ من ناحية المنهج ـ لبحثها من النواحي الفقهية وقد وفق الله تعالى لانجاز هذا البحث في حينه.

ومضت السنون بعد ذلك، ولم تتح لي الفرصة للبحث عن الجوانب والأبعاد الأخرى لمسألة الحكم والدولة في الإسلام من النواحي الفقهية خاصة، والفكرية ـ الكلامية بوجه عام، بسبب كثرة الشواغل والصوارف.

ولكن تصاعد الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي الداعية إلى إعادة بعث الإسلام في العالم الحديث باعتباره واجباً شرعياً في حد ذاته، وباعتباره السبيل الوحيدة لإنقاذ شعوب وأقوام الأمة الإسلامية مما نزل بها من ضعف، وتخلف، واستعمار، وتبعية، وقد أكرمنا الله بالتوفيق لان نكون جزءاً من هذه المسيرة المباركة. . . .

وما واجهته هذه الحركة من مشاكل نظرية وعملية في بلورة صيغة لنظرية الحكم الإسلامي في العصر الحاضر، وفي ضمن ذلك مشكلات الخلاف

الكلامي والفقهي، بين الشيعة والسنة، في مسألة الخلافة، وانسحاب هذا الخلاف على الصيغ المقترحة لنظرية الحكم الإسلامي في العصر الحاضر عند هؤلاء وهؤلاء.

وجاء انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية، وتأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، على مبنى (ولاية الفقيه العامة)، فنقل الأطروحة النظرية إلى حيِّز التطبيق الفعلي، وأدى هذا الواقع الجديد في العالم الإسلامي إلى نمو الحركة الإسلامية على مستوى العمل السياسي، وإلى نمو الأبحاث والدراسات حول مسائل المجتمع السياسي، والدولة، والحكومة، ونظام الحكم، وقد ساهم في هذه الحركة الفكرية العلمية كثير من الفقهاء، والعلماء، والمفكرين المسلمين.

وعلى الرغم من كثرة من كتب في هذه المسائل ـ وفيهم من أجاد وأفاد ـ إلا أننا، بعد التتبع ـ رأينا أن للمقال في هذه الموضوعات مجالات، فكثير من المسائل لا يزال مسائل، لم يحسم الجواب عنها، سواء في ذلك ما يتعلق منها بالجوانب الفكرية للموضوعات المبحوثة ـ وهي مسائل قد لا تكون على جانب كبير من الأهمية، ولكنها لا تخلو من فائدة ـ أو ما يتعلق منها بالجوانب الفقهية، وهي على درجة كبيرة وعالية من الأهمية، لأنها تتعلق بأساس شرعية السلطة، وطبيعة السلطة، واندماج السلطات في الدولة، أو تعددها وتمايزها والفصل بينها وتوازنها، والمسائل المتعلقة بوحدة الدولة الإسلامية وتعددها، ومسألة الدعوة بالعنف المسلح، ومسائل الحرية، وحقوق الإنسان، والأقليات الدينية، ومسائل الديمقراطية، والقومية، وما إلى ذلك.

إن هذه المسائل لا تزال موضع جدل فقهي في أوساط الفقهاء والباحثين، من الشيعة والسنة على حد سواء، وبين الشيعة والسنة أيضاً، خاصة في المسألة الأم وهي أساس الشرعية ومصدرها.

كل ذلك حفزني لإعادة النظر في هذه المسائل من جوانبها الهامة، وقد وفق الله تعالى لإنجاز قسم كبير من الأبحاث الفكرية والفقهية المتعلقة بها، وأسأله تعالى إتمام توفيقه لإنجاز كل ما يتعلق بها.

إن إعادة نشر هذا الكتاب (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) تعود إلى ما ذكرت، فهو ـ من جهة ـ يطرح فكرة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر

بصورة مبدئية، ويؤكد على ضرورتها في مرحلة مبكرة من انبعاث هذه الفكرة في أوساط المسلمين الشيعة في العصر الحاضر. وهو - من جهة أخرى - يعالج الأساس التاريخي - الكلامي للمسألة. وهو لهذا وذاك مدخل ضروري للبحث في الجوانب الفقهية والفكرية لمسائل الدولة، والحكومة، والنظام، في هذه المرحلة التي انتهى إليها تطور الحركة الإسلامية على المستوى العالمي في أيامنا.

وتمتاز هذه النسخة عن الطبعة الأولى بأمور:

الأول: بعض الإضافات التي تضيء البحث وتغنيه، وتفصّل بعض ما أجملناه في ذلك الحين أو اختصرناه.

الثاني: إضافة فصلين أحدهما (ماهية الإمامة المعصومة ومهمتها الأولى والكبرى عند الشيعة وماهية الخلافة ومهمتها الأولى والكبرى عند السنة). وثانيهما (الإدارة في الإسلام) ولم نثبته في الطبعة الأولى.

الثالث: بعض النصوص الفقهية والكلامية التي لم نوردها في الطبعة الأولى.

وحيث أننا كنا قد رجعنا في المصادر إلى طبعات قديمة جداً وبعضها طبعات حجرية، ولذا اقتصرنا في الطبعة الأولى على ذكر اسم الكتاب دون ذكر الجزء والصفحة، فقد أعدنا تخريج النصوص المعتمدة من الطبعات الحديثة للمصادر التي رجعنا إليها.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين وصحبه الذين اتبعوه بإحسان.

مساء يوم الخميس ٢٣ رمضان سنة ١٤١٠ هـ
الموافق ١٩ نيسان ١٩٩٠ م

محمد مهدي شمس الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الأول

الفصل الأول

الإسلام وواقع الحياة

أ ـ الاسلام ونظام الحكم :

في شبان هذا الجيل، ممن أصاب حظّاً من الثقافة، من يستنكر الحديث عن نظام الحكم في الإسلام، وحجته في ذلك هي أنّ نظام الحكم ضرورة اجتماعية اقتضاها واقع الحياة فأوجدها، ولذلك فهو ينفعل باتجاهات هذا الواقع وتطوراته، ولا شأن للدين بواقع الحياة، ولا أرب له فيه، بل هو يدعو إلى التجرد منه، والانفصال عنه، فكيف يساعد على إحيائه؟ وما حقل الدين الذي لا يتعداه إلا الروح والروح فحسب . . .

هذا حديث شائع، يتحدث به الكثيرون، وكأنه حقيقة لا يتطرق إليها الشك، فالدين شيء ومسألة الحكم شيء آخر، وليس لنا أن ندخل في الدين ما ليس منه، فنتحدث عن نظام الحكم في الإسلام، وهو أحد الأديان السماوية الثلاثة.

معظم الشبان على هذا، ومن الشيوخ الذين ينادون بهذا الرأي في شرقنا الإسلامي طائفة تحتل مراكز مهمة في حياة الشبان الفكرية من هؤلاء الأستاذ (علي عبد الرزاق) في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) فقد راح يهاجم فيه، بلا هوادة، أولئك الذين يجعلون مسألة الحكم من المسائل التي تعرض لها الإسلام.

ب ـ اختلاف الأديان :

وأول ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في هذه المسألة هو ألا تؤخذ الأديان

كلها في سياق واحد، في نظمها وبرامجها، وفيما ترمي إليه هذه النظم والبرامج من أهداف.

وذلك لأن الأديان تختلف باختلاف المواطن التي تخلّقت فيها، وتختلف في الأطوار التي مرت بها إبّان تخلّقها، منذ نشأت حتى استوت عقيدة تدير مجتمعاً أعضاؤه لها أنصار وأتباع.

وتتفاوت العقائد والأديان بتفاوت الذين يخلفون صاحب العقيدة، في الإيمان بها، والإخلاص لها.

فربما يسر لعقيدة من العقائد دعاة مخلصون أحلّوها من أنفسهم مقاماً أسمى، فأدّوها إلى الأجيال على وجهها دون انحراف بها عما وجدت له، وبعثت من أجله.

وربما ابتليت العقيدة بدعاة استجابوا للشهوة الآنية الفانية، فانحرفوا بالعقيدة عن سبيلها إلى حيث تؤمن لهم ما يبتغون، وأحلّهم الناس محل الصدارة من أنفسهم، فاستجابوا لهم دون نظر فيما أخذوه عنهم، أحقاً كان، أم كان للباطل فيه نصيب.

وتبعاً لهذا الاختلاف في الدعاة تختلف الدعوات في النقاء والصفاء، وتبعاً لهذا التفاوت يتفاوت الناس فيما تتركه فيهم عقائدهم من آثار، وتتفاوت نظراتهم إلى الحياة والأحياء بتفاوت ما تتركه فيهم تلك الآثار من الانطباعات والأفكار.

وما من عقيدة دينية منزلة إلا وروعيت فيها طبيعة الأقوام الذين قدّر لهم أن تنشأ فيهم وتنتشر بينهم، مع ما تستتبعه هذه الطبيعة من نظم السياسة والاجتماع، وليس هذا بدعاً في العقائد والأديان.

فإذا لم تراع هذه الأمور وغيرها، لم يكن من المستطاع إصلاح الفاسد، وتقويم المعوج، وبعث الحياة في مجتمع استدعى فساده رسالة من السماء تيسر له بلوغ المأمن في خضم الحياة.

وإذا ما نحن أخذنا هذه الفروق بعين الاعتبار، سهل علينا أن نتبين المعالم الفارقة بين المسيحية والإسلام، فإن واقع المسيحية اليوم أوحى إلى

شبان هذا الجيل، بما وقر في أنفسهم من انفصال الدين عن الحياة، أو الدولة، فيها.

والمهمة التي نستقبلها الآن هي التحدث عن طبيعة المسيحية وظروفها، وعن طبيعة الإسلام وظروفه، لنخلص بعد ذلك إلى النتيجة التي ينتهي بنا إليها هذا البحث المقارن.

ج - المسيحية والمجتمع الروماني:

ظهرت المسيحية في (فلسطين)، ولكنها تنسمت الحياة في الامبراطورية الرومانية، والرومان، قبل أن تجد المسيحية السبيل إلى بلادهم، ويأخذهم أباطرتهم باعتناقها أخذاً شديداً، هم وثنيو العقيدة، يعبدون آلهة تمثل عندهم قوى الطبيعة.

وكانوا يوم وجدت المسيحية سبيلها إليهم، وليدي حضارة مادية مغرقة في ماديتها، متجردة من كل عنصر أخلاقي يتناول النفس بالصقل، والتهذيب، وكبح الجماح، إذا استعرت الغرائز والنزعات.

والسنة التي تنتهجها هذه الحضارة هي ما يلائم روحها وطبيعتها، فالرحمة، والسماحة، والطهر، والعفاف، والسمو بالروح الانساني إلى عالم أسمى من ضرورات الجسد وقيود المادة، هي معان بعيدة عن روح هذه الحضارة، وعلى الإنسان الاخذ بها أن يحجب عن نفسه كل شعاع من هذه الأشعة المثالية، لأن الحياة، كما يفهمها، صراع دام وتكالب منهك، وتناحر على ما عظم وصغر من شؤون الدنيا.

وإذا كانت هذه هي سمات الحياة ومعالمها فهي تقود الإنسان إلى التجرد من كل معنى إنساني يشع في نفسه ليضمن لجسمه البقاء.

تسربت المسيحية إلى هذا المجتمع لواذاً، بعد أن نزلت بها الطامة في (فلسطين)، تخشى النور وتحاذر العلن، خيفة أن تجتثَّ أصولها قبل أن تنبت فتستعصي على الاجتثاث.

واضطهدت المسيحية والمسيحيون، فاضطروا إلى اللجوء إلى كهوف تحت الأرض، يؤدون فيها عبادتهم، وبقيت للوثنية الكلمة العليا حتى كان عهد

الامبراطور «قسطنطين» فأعلن في سنة (٣١٣ م) أن المسيحية مساوية للوثنية في الامبراطورية.

ولكن ردة إلى الوثنية حصلت بعد «قسطنطين» على يد الامبراطور «يسوليانوس»، ثم عاد وتم النصر بعد ذلك للمسيحية على يد الامبراطور «تيودوسيوس» حين اعترف بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة سنة (٣٨١ م) إلا أنّ طقوس العبادة الوثنية ظلت تقام خفية مدة طويلة وخصوصاً في الأرياف[١].

والسمة العامة للمسيحية سمة روحية صرف، وهي تهيب بالإنسان إلى العزوف عن الحياة الدنيا، ليطهر من الإثم والخطيئة.

وإلى هنا فقد حق لنا أن نتساءل: ما هو الأثر الذي تركته المسيحية في المجتمع الروماني بعد أن أصبحت دينه الرسمي؟

وأول ما يستبق إلى الذهن عند هذا السؤال هو أن المسيحية سمت بنفس الروماني إلى العلاء، فقطعته عن أمسه الذي كان يحياه مادياً جامداً، إلى حياة جديدة سامية، مشرقة، قد شعت فيها تعاليم السيد المسيح عليه السلام، فرفعتها إلى الذروة التي يجب أن يسمو إليها الإنسان بكل نواحيه.

هذا ما وجب أن يكون، ولكن المدى بعيد بين الواقع الكائن، وبين ما تفرضه الرسالات والنبوات.

فربما كان مما يثير العجب على أشده أن يقال: أن الامبراطورية بقيت بعد أن دانت بالمسيحية على حالها التي كانت عليها قبل أن تدين بهذا الدين، نقول هذا لأننا حينما نحكم على أمّة ما بأنها متدينة، ونقصد من هذا اللفظ ما يعنيه، وجب أن نتعدى المظاهر والطقوس إلى بواطن النفوس وما يمخر فيها من أهواء ونزعات.

فنحن لا نستطيع أن نبرىء قوماً من صفة الوثنية إلا إذا أشارت الدلائل إلى أن الوثنية قد ذهبت من أرواحهم ونفوسهم، فأصبح الإيمان بالله جزءاً من كيانهم

---

(١) راجع ويل ديورانت ـ قصة الحضارة: ١١/ ٣٧٠. ط لجنة التأليف والترجمة والنشر/ مصر.

الروحي، وهذا شيء لم يوجد عند الرومانيين على الإطلاق، لأن المسيحية لم تؤثر في حياتهم العملية وإنما بقيت شيئاً خارجاً عن هذا النطاق.

وليست هذه الظاهرة من الظواهر التي تستعصي على التعليل وتلتوي على المقاييس والموازين، فلقد شعر الرومان بأن البون شاسع بين واقعهم الذي يضطربون فيه، وبين هذا العالم التجردي الذي تدعوهم المسيحية إليه، وأدركوا أن لا سبيل إلى التوفيق بينهما بوجه من الوجوه، لأن كل واحد منهما يسير باتجاه مدابر لاتجاه الآخر، فرأوا أنهم لا يستطيعون الحياة في مجتمعهم إذا التزموا بمبادىء المسيحية السمحة، لأنها تنظر إلى الحياة على أنها دار ممر، فهي لذلك واسطة إلى عالم آخر، وهم ينظرون إليها - إلى الحياة - على أنها غاية يقف عندها التفكير والتقدير، وإننا نكلف الإنسان شططاً إذا ما أردناه أن يتجاوز ما يحسه وما يشعر به، في سبيل أمر خارج عن نطاق الحس والشعور.

وهكذا كان السبيل الذي سلكوه هو السبيل الذي ينحرف بالرسالات عن وجهها الذي قدرت له إلى وجه لا تغني معه ولا تفيد، ذلك أنهم عزلوا المسيحية عن واقع الحياة الذي تصطرع فيه القوى، ويأكل فيه القوي الضعيف إلى حيث تعيش في الكنائس والمعابد.

ولقد ساعدهم على تقرير هذه الفكرة والتصديق بها أن النصرانية لم تأتِ لتضع نظماً تتناول حياة الناس الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، فلقد كانت بالدرجة الأولى منصرفة إلى تهذيب الروح، وتطهير الوجدان، والتوجه بالنفس الإنسانية إلى ملكوت السماوات.

الغرب والمسيحية:

والمدنية الغربية الحديثة هي وليدة المدنية الرومانية المندثرة، فالقطب الذي كانت تدور عليه حياة المجتمع الروماني هو بعينه الذي تدور عليه حياة المجتمعات الغربية الحديثة، مع شيء من التحوير والتبديل، نتيجة لتطور الفكر، وتنوع المرافق الاجتماعية.

فالنفعية التي كانت تسيّر حياة الروماني هي نفسها التي تتجه بحياة الغربي وتغريه بما يندفع إليه من أعمال، والنظرة إلى الحياة على أنها غاية لا يجوز

التعـدي عنها هي الفكـرة التي تتحكم بالعقليـة الغربيـة الحديثـة بصورة عـامة وظاهرة، وكانت النظرة الرومانية إلى المسيحية من جملة ما ورثه الغرب أيضاً، ولما كانت تعاليم المسيح لا تؤتي الغربيين نفعاً مادياً، فهم لـذلك يميلون إلى عزلها عن الحياة عزلاً تاماً.

هذه هي فكرة انفصال الدين عن الحياة أو الدولة الممثلة لها، وهي كما رأيت فكـرة صـاغهـا الغـرب، ووريث (روميـه)، لأن ظـروفـه دفعتـه إلى ذلـك فاستجاب لما أملته عليه تلك الظروف، مدفوعـاً بطبيعته التي لا تؤمن بما هـو خارج عن نطاق الحس والشعور.

وقد بقي علينا بعد أن فرغنا من الحديث عن المسيحية، أن نولي وجهنا شطر الإسلام لنرى فيما إذا كان في ظروفه ومبادئه ما يقضي بوجود نظام للحكم فيه، أو أن شأنه في ذلك شأن المسيحية.

ونحن في حديثنا هنا عن الإسلام نستهدف أمرين:

الأول منهما: هو إثبات عناية الإسلام بالحياة الدنيا والحيـاة الآخرة على السواء، ولذلك فلا بد أن يكون قد شرع نظاماً للحكم.

والثـاني منهما: هـو التعرف على الصبغة العامة التي تربط بين جميـع أحكام الإسلام فتجعلها كلاً موحداً ينتظمه سلك واحد، لأن هذا ضروري لكل من يريد أن يعرف نظام الحكم والإدارة في الإسلام معرفة تستند إلى العلم لا إلى الهوى، وهذه الصبغة مقياس لمعرفة مبلغ حظ كـل شكل حكـومي يُعرَض حلاً لمشكلة نظام الحكم في الإسلام من حيث الموافقة للمبادىء الإسلامية.

عالم منحل:

كانت الدنيا حين أسفر فجر الإسلام على العالم قد أضاعت قيمها وفقدت معناها، والتفَّت حول القشور تحوطها وتـرعاهـا، وضلَّت سبيلها السـويّ الذي اقتضته الفطرة التي فُطر الناس عليها، فلم يكن لديها ما يصـح أن يسمى بحق مضموناً روحياً يسمو بـالجماعة والفرد ليـردع الإنسان عن مقارفة الإثم حين يعرض له السبيل إليه، ويقوم حائلاً بينه وبين الشر والجريمة، حين تستيقظ فيه نوازع الشر والجريمة، ويقيم الروابط الاجتماعية على أسس أخلاقيـة بدل أن

تقوم على المنفعة والأنانية، وتغفل فريق لفريق، ويربط بين قلوب الناس بأواصر الحب والرحمة، بدل أن يجتمعوا على دغل وسوء طوية.

لم يكن هناك مضمون روحي يأتي بهذه النتائج أو بعضها، بل كانت قشور تعصبت لها شيع وأحزاب.

ففي القرن السادس للميلاد انحلت (روميه) ولفظت النفس الأخير حينما أغار عليها (الفندال)[1] وتسلموا مقاليد الحكم فيها، وخلفت (رومية) (بيزنطية)[2] على تراث الرومان.

وكان من أثر ذلك أن انشق المسيحيون على أنفسهم إلى أحزاب، كل حزب يأخذ في المسيح وأمه برأي من الآراء، ويدعو الناس إلى أتباعه فيه، ولم يقف الأمر بين هذه الشيع عند الاختلاف بالرأي فحسب، وإنما تعداه إلى ما هو أبعد منه، فظهرت كل شيعة للشيع الأخرى بمظهر العداء والبغضاء، والتمست كل شيعة الوسيلة إلى إيقاع الأذى بمن يخالفها الرأي والهوى.

وحل بالمجوسية من (الفرس) ما حل بالمسيحية من (الرومان)، فانشق المجوس على أنفسهم إلى شيع وأحزاب أيضاً، ويعجب الناظر إلى تاريخها فيحسب أن قد سرت من المسيحية إلى المجوسية عدوى، وما هي بعدوى، وإنما هي ظاهرة من ظواهر المجتمع مهدت لها سبيل الظهور علل وأسباب، فهي ليست ظاهرة شاذة تستعصي على التعليل، بل هي الظاهرة الطبيعية عندما تنحرف الأوضاع عن سواء السبيل، وهي الظاهرة الطبيعية عندما تغيض القيم الإنسانية العليا، وتضمر الروح فتستعلي المادة وتتحكم في شؤون الحياة والأحياء.

ولقد أدى هذا الانهيار الخلقي الشامل إلى استبداد الملوك وذوي السلطان، فكثرت المظالم وثقلت المغارم، ولا من يجأر بالشكوى على شدة

(١) الفاندال: شعب جرماني استقر في جنوب (أسبانيا) ولذلك سمي (الأندلس). ومنه رحل إلى أفريقيا الشمالية في القرن الخامس والسادس. (المنجد في اللغة والأعلام).

(٢) بيزنطية: مدينة قديمة تقوم (استانبول) اليوم على موقعها. اسسها الاغريق (٦٥٨ ق‌م) استولى الرومان عليها (١٩٦ م) واختارها قسطنطين الأول (٣٣٠ م) موقعا للقسطنطينية التي أصبحت فيما بعد عاصمة الامبراطورية البيزنطية (الموسوعة العربية الميسرة).

الوطأة وتفاقم الداء.

كان عالماً ضل السبيل السويّ الذي اقتضته الفطرة التي فُطر الناس عليها، وأمعن في الضلال عندما فقد السليقة المستقيمة التي ينظر بها إلى عواقب الأمور، فلم يهتد إلى سبيل الحق بين السبل التي موهت له والتبست عليه.

وإذا أردت أن تهتدي إلى السر في تأخر أمة ما فاستقص الروابط الاجتماعية التي تربط بين أفراد هذه الأمة، فإذا تم لك من ذلك ما أردت فحاول أن تتبين طبيعة هذه العلاقات، وعندئذ تجد السر في تأخر هذه الأمة في هذه المرحلة، فالروابط الاجتماعية التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي، تمثل روح الأمة وخلقها المستتر فيها، وتعبر عن مدى رقيها وانحطاطها في مراتب الأحياء.

فإذا كانت الأمة قد ضلت السبيل السوي في الحياة، فلا بد من ظهور ذلك على أتمة في روابطها الاجتماعية، فتقوم تلك الروابط على أسس من الجشع الذي لا يمتلىء والجوع الذي لا يشبع، والقسوة التي لا ترحم، والظمأ الذي لا يرتوي: فيعدو القوي على الضعيف ليستلّ منه بلغته، وكأنها حقه الذي لا ينازعه فيه، وهو حين يأتي هذا الأمر لا يجد رادعاً من نفسه، ولا وازعاً من ضميره، لأن اضمحلال الروح الإنسانية في الإنسان، يُقوّي فيه النزعة الحيوانية، فشريعته عندئذ القوة، وغايته المنفعة، ووسيلته التغفل والانتهاز، حيث ليس للروح فيه أدنى نصيب.

وإذا بنيت الروابط الاجتماعية على أسس المنفعة المادية، كان مصير المجتمع في النهاية التفسخ والانحلال، لأن المنفعة نسبية وآنية، فهي لا تستقر على حال، وهي أنانية لا يهمها من مصلحة الآخرين إلا المقدار الذي يحقق وجودها فإذا ما تعارضت المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، كانت الثانية في مرتبة الأولى لدى صاحبها، حيث أنها غاية تبرر وسائلها، فلا يجوز في منطقه أن يقوم في سبيلها شيء. وفي بعض هذا ما يكفي لتحويل المجتمع الإنساني إلى مجتمع من الذئاب، وهكذا كان واقع الحياة عند العرب وغيرهم من أمم العالم القديم.

روح الإسلام العامة:

وقد كان على الإسلام أن يواجه هذا الواقع السيء الموغل في السوء، الفاسد الموغل في الفساد، ليصلحه ويسمو به إلى مستوى اجتماعي رفيع.

وكان أن نصّت مبادئه على أنه دين الفطرة في مبناه ومعناه:

﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾(١).

وهو ـ كما تنص مبادئه ـ دين البشرية في الجيل الذي شهده وفيما سيعقبه من أجيال إلى أن تتبدل الأرض غير الأرض والسموات:

﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾(٢).

وإذا كان الإسلام دين الفطرة في مبناه ومعناه فلا بد أن يرجع بالبشرية الضالة إلى فطرتها، لينطلق فيعيد إلى الحياة معناها الذي فقدته، ويوجه الإنسان نحو القيم الإنسانية العليا التي ضل السبيل إليها.

ولا يمكن للإسلام أن يقوم بالكفاية فيما وكل إليه من هذا الأمر إلا إذا كان في مبادئه ما يبلغ الشأو ويوفي الغاية في كل ما يفتقر إليه الإنسان على مر العصور.

والواقع الذي كان يعانيه العالم يومذاك لم يكن يتطلب من الإسلام علاجاً يتناول بعض نواحي الحياة فحسب، إنما كان في أمسّ الحاجة إلى إصلاح جذري يتناول الأصول التي تعارف الناس عليها فيمحقها ليقيم مكانها أصولاً أخرى تتجه بالحياة الإنسانية إلى سبيل جديد، وقد أشار النبي (ص) إلى ذلك حين قال:

«إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض»(٣).

---

(١) الروم مكية: ٣٠/ الآية: ٣٠.
(٢) سبأ/ مكية: ٣٤ / الآية: ٢٨.
(٣) الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية ـ لأبي القاسم عبد الرحمن السهيلي (ت ٥٨١ هـ). ط. مصر/١٩٧٣ ـ ٢٩١/٤ ـ صحيح البخاري: ١٤٦/٥ ـ طبعة

فالإسلام وقد نشأ في هذا الوسط الاجتماعي المنحط لا بد وأن يبعث في هذا المجتمع الحياة الحقة، ليستطيع أن يوحد صفوفه ويعمل على بث الدين الإسلامي في جميع بقاع الأرض، وإلى هذه الحقيقة تلمح هذه الآية الكريمة:

﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم، فأصبحتم بنعمته أخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها﴾[1].

والإسلام، ومبادئه تنص على أنه خاتمة الأديان، يجب أن يعطي الناس لوناً من الحياة أسمى من جميع ما عرفوه من ألوانها.

والعناية بالجانب الروحي وحده لا تحقق أهداف الإسلام، لأنها لا توجد النُّظم الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، في المجتمع.

فنشأة الإسلام وأهدافه يقضيان عليه ان يعني بالجانب المادي من حياة الإنسان عنايته بالجانب الروحي على السواء.

وإذا ما رجعنا إلى المبادىء الإسلامية وجدنا أن الإسلام قد أولى كلتا الناحيتين اهتمامه، فهو لا يحدد للإنسان الوظائف المتعلقة بما وراء الطبيعة فحسب، وإنما يأخذ على عاتقه أيضاً تنظيم الصلات بين الفرد والمجتمع، ويوضح العلاقات الاجتماعية من أبسطها إلى أشدّها تعقيداً فيضع الحلول لما يعتورها من مشكلات، والتوجيهات الكفيلة باستتبابها واطّرادها، وذلك لأنه يرى أن الاهتمام بهذين الاتجاهين هو الأساس المتين للحياة العامة.

فما قيل عن عزلة الدين عن الحياة الاجتماعية لا يسعنا التسليم به بالنسبة إلى الدين الإسلامي، وأن مما يغاير الإسلام وروحه هو التجرد التام والانفلات من قيود الزمان والمكان، فالإسلام وهو الدين الذي يسر لكل فرد من البشر السبيل إلى بلوغ الكمال الإنساني، يقوم على أن الكائن الإنساني مؤلف من مادة

= بالأوفست ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. دار المعارف/مصر ١٩٦٢ـ ٣/ ١٥٠.

(١) آل عمران/ مدنية: ٣/ الآية: ١٠٣.

وروح، وصلاح الحياة الإنسانية يتوقف على تمازج المـادة والروح في الكيـان الإنساني.

فأما أن تحيا المادة فقط في هذا الكيان فذلك أمر يحاربه الإسلام، لأنـه يرى فيه انحرافاً عن طبيعة الحياة المثلى التي سعى الإسلام إلى السمو بها، وهو انحراف يلحق الإنسـان بالحيوان الذي لا يستجيب إلا لما يتصـل بحسه، وإلى هذا يشير قوله تعالى:

﴿والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام﴾(١).

وأما أن يأخذ نفسه بالحرمان والتجرُّد فذلك أيضـاً إنكار للواقـع الذي لا يجوز إنكاره.

وقد جاءت مبادىء الإسلام تـرشد إلى هـذا الاتجاه الوسط في الحياة، حيث قال تعالى:

﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنَّ الله لا يحب المسرفين، قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا﴾(٢) ﴿والله يريـد أن يتوب عليكم ويريد الـذين يتبعـون الشهوات أن تميلوا ميـلاً عظيمـاً، يريـد الله أن يخفف عنكم، وخلق الإنسان ضعيفاً﴾(٣).

وكل امرىء في هذه الحياة يستطيع أن يأخذ حظه الأوفى من متع الـدنيا شريطة ألاَّ يتعدى ذلك حدود ما يحفظ للنفس الإنسانية كرامتها، ويربأ بها عن الابتذال والميوعة والانهيار، وعليه أيضاً أن يؤدي لروحه حقها، على ألاَّ يحمل نفسه على ما لا تطيق، وهذا ما شرعه الله تعالى في الإسـلام وفرضـه، كي لا يجنح الإنسان إلى انحراف عقلي، أو إلحاد روحي، وبذلك نهج الإسلام سبيل الكمال.

وهو في الحقل الاجتماعي والعلاقات الإنسانية فذّ منقطع النظير، فإذا

---

(١) محمد/ مدنية: ٤٧ / الآية: ١٢.
(٢) الأعراف / مكية: ٧/ الآية: ٣١، ٣٢.
(٣) النساء / مدنية: ٤ / الآية: ٢٧، ٢٨.

رجعنا إلى الكتاب والسنّة ـ وهما المصدران الأساسان للتشريع الإسلامي ـ رأيناه يشن، بمبادئه، حرباً شعواء على الروابط الاجتماعية المنحرفة عن سواء الفطرة ويندِّد بها، فتراه يعلن المساواة التامة بين جميع أفراد الأسرة البشرية، وقد قال تعالى:

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾[1].

وقال النبي (ص):

«الناس كلهم كأسنان المشط»[2].

وفي هذا التشبيه الفذّ يلمّح النبي إلى معنى سام شريف، فكما أن المشط يفقد فائدته إذا لم تستو اسنانه جميعاً كذلك المجتمع لا يؤتي فائدته الاجتماعية وهي التكامل إذا لم يستو أفراده جميعاً في الحقوق والواجبات، ولذلك لا يجوز أن تقوم العلاقات الاجتماعية على سيادة فريق، واستئثاره بالخيرات، واستخدام فريق يعمر لغيره الموائد ليحرز لنفسه الفتات، ولكنها يجب أن تقوم على أسس الأخلاق فلا يكون للفرد حق على المجتمع إلا إذا أدى الواجبات التي أنيطت به.

وصلة المؤمنين فيما بينهم لا تقوم على مراعاة المنفعة الشخصية، بل تقوم على التراحم والتعاطف لأن الإسلام يجعل ما بين المؤمنين من صلة الدين كما بين الأخوة من صلة الدم:

﴿إنما المؤمنون أخوة﴾[3].

وإذا كانت صلتهم فيما بينهم بالدين كصلة الأخوة فيما بينهم بالدم فلا

---

(١) النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ١

(٢) الناس كأسنان المشط، وإنما يتفاضلون بالعافية فلا تصحبن أحداً ألا يرى لك من الفضل مثل ما ترى له.

ـ الناس مستوون كأسنان المشط، ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله عز وجل. (الفردوس بمأثور الخطاب ـ لأبي شجاع شيرويه الديلمي (ت ٥٠٩ هـ) ٢/ ٢٩٨. ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ١/ ١٩٨٦ م) ـ جواهر الآثار والأخبار المستخرجة من لجة البحر الزخار لمحمد بن يحيى الصَّعدي (ت ٩٥٧ هـ) ـ ٥/ ٤٩٦. على هامش البحر الزخار لأحمد ابن المرتضى.

(٣) الحجرات/ مدنية: ٤٩/ الآية: ١٠.

يجوز أن يفسحوا المجال لعواصف الشر لأنها تمزّق هذه الأواصر التي تجمعهم، قال النبي (ص):

«لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام»(١).

والمجتمع الإسلامي كما وضع أسسه القرآن والسّنة ليس أفراداً مجتمعين يلتقون بأجسامهم فقط بينما ينطوي كل منهم على نفس أنانية شرهة، وهو ليس مجتمعاً لا يمتاز أفراده إلا بصفة التجمع، فحسب، وإنما هو مجتمع استوفى معناه الاجتماعي فالأفراد يجتمعون على معنى واحد هو العمل لوجه الله ولخير الإنسانية، والمجتمع جسم واحد تواشجت أعضاؤه فيما بينها، فكل فرد له أثر في سلامة المجتمع ورفاهته، قال (ص):

«ترى المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى»(٢).

وقال: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»(٣).

ولما كان الإسلام يريد أن يسمو بالمجتمع إلى هذه القمة السامقة فهو بلا ريب يحارب حرباً لا هوادة فيها كل ما من شأنه أن يحول بينه وبين بلوغه الهدف، وكل ما من شأنه أن يميل بالمجتمع إلى التفسخ والانحلال، قال الله تعالى:

﴿ إنَّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾(٤).

---

(١) الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي: ١١١/٥ ـ غوالي اللآلي لابن ابي جمهور الاحسائي: ١٦٢/١ ـ صحيح مسلم (كتاب البر والصلة): ١١٧/١٦ ـ مسند أحمد: ٢٠/٤ ـ البخاري في الأدب المفرد ص ٩٨٥ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٤١٣/١٠ . تاريخ بغداد ٣٣٦/٣.

(٢) الفردوس بمأثور الخطاب ١٣٣/٤ ـ فيض القدير ٨١٥٥. صحيح مسلم بشرح النووي ١٦ /١٤٠ (كتاب البر والصلة) ـ تاريخ بغداد ٦٥/١٢.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٥٤/١ ـ صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/٢ ـ غوالي اللآلي: ٢٤٢/٢.

(٤) النور / مدنية: ٢٤/الآية: ٢٠.

ولذلك فإن كل مسلم يقوم بعمل فردي أناني يعد خائناً لمبادىء الإسلام متنكراً لها، قال (ص):

«المحتكر ملعون»(١).

وذلك لأن الاحتكار اشتثار بالخير دون عامة المؤمنين. وقال الله تعالى:

﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون﴾(٢).

وهكذا نجد الإسلام دائماً في جميع ميادين النشاط الإنساني التي عرض لها في تشريعاته يضع نصب عينيه القيم الإنسانية العليا، ويأخذ المسلم بالسير عليها في حياته العملية، والهدف الذي يكافح الإسلام في سبيل الوصول إليه هو (تكوين المجتمع المثالي) أما وسيلته إلى ذلك فهي توفير العنصر الأخلاقي في نفس الإنسان، لأن الفرد هو نواة المجتمع، فإذا صلحت هذه النواة صلح البناء الضخم الذي يقوم عليها.

والسعي إلى تحقيق هذا الهدف نجده متميزاً واضحاً في مبادىء الإسلام كافة، يستوي في ذلك ما شرع منها ليكون قانوناً تستنه الجماعة في حياتها، أو ما شرع ليكون قانوناً يستنه الفرد في حياته الفردية التي هي جزء من حياة المجتمع، وهذا العنصر الأخلاقي لا يأتي إلا بالرجوع إلى سواء الفطرة، فطرة الله. قال النبي (ص):

«إنما بعثت لأتمّ صالح الأخلاق»(٣).

الرواسب النفسية:

ولكن بلوغ هذا الهدف عسير، فإن الرواسب النفسية التي خلَّفتها العقائد الوثنية الفاسدة المهترئة السابقة على الإسلام في نفوس الأفراد، لا تكف عن

---

(١) الكافي لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٨/٣٢٩ هـ) - ٥/١٦٥ (الفروع) - ط ٣/١٣٨٨ هـ - دار الكتب الاسلامية - طهران.

(٢) المطففين / مكية: ٨٣ / الآية: ١ - ٣.

(٣) الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي ٢/١٢. مستدرك الحاكم: ٢/٦١٣.

عملها في تسمم المجتمع وبث عناصر الفوضى في كيانه، ولا يمكن التغلب عليها بسهولة، بل يستحيل شلها عن عملها في الزمن القصير لأنها وقد ترسبت في اللاشعور، تعمل عملها دون أن يعي الإنسان منها شيئاً، وهذا يدعونا إلى أن ننوه بحقيقة اجتماعية لا تنكر، وهي أن بلوغ الإسلام هدفه منوط بأن تتحول مبادئه التي تمهد السبيل في نفوس أتباعه إلى خُلُق ثابت مستقر، لا تضعضعه النزوة الطارئة، والانتفاضة المفاجئة، ولا يتحول به عن سننه متاع قريب أو بعيد، فإذا تم لهذه المبادىء أن تصير في نفوس الناس على هذه الحال أمكن حينئذ أن تذوب الرواسب النفسية الضارة التي خلفتها العقائد الوثنية البالية، ولكن هذه المبادىء لا يمكن أن تصير بهذه المثابة بسهولة وقصير وقت، حيث أن المعروف عند علماء الاجتماع أن المبدأ يبقى مهدداً بالتصدع والسقوط ما دام خاضعاً للنظر العقلي، لأن العقل خاضع دائماً للتأثر فلا يستقر على حال.

وبهذا نستطيع أن نفسر الانتفاضات الاجتماعية التي تنجم في أعقاب كل ثورة شاملة، حيث تقلب الأوضاع وتغير السنن الاجتماعية التي هرم عليها الكبير وشب عليها الصغير. فهذه الانتفاضات إنما نشأت لأن المبادىء الجديدة لم تكن بالغة في النفوس مرتبة الخلق الثابت المستقر، أو مدركة الدرجة التي تتحول فيها إلى طاقة شعورية تثير في النفوس دوافعها حيث تطبعها بطابعها.

والمبادىء الإسلامية خاضعة لهذه القاعدة خضوع غيرها من المبادىء، ولدينا من التاريخ شاهد على ما نقول، فحينما دان العرب بالإسلام إنما دان به أكثرهم رغبة أو رهبة، فكان إسلام هؤلاء لعقاً على ألسنتهم دون أن يخالط قلوبهم، ودون أن تطمئن إليه نفوسهم كل الاطمئنان، وأبرز من اتّسم إسلامهم بهذه السمة هم طلقاء مكة الذين أسلموا بعد الفتح، فلا يستطيع أحد أن يماري في أن إسلام هؤلاء لم يكن إسلاماً بالمعنى الصحيح، وقد كان بين المسلمين حزب المنافقين الذين أحفظهم وملأ قلوبهم هماً وحملهم غرماً ما انتهى إليه أمر الإسلام من الانتشار، فكانوا يتربصون بالمسلمين الدوائر، ويكيدون لهم ما وسعهم الكيد، وقد كان هذا العنصر الهدّام موجوداً طيلة حياة النبي (ص). وكذلك ارتدّ بعض العرب وادعى النبوة أناس، والنبي (ص) لا يزال حياً، (كالأسود العنسي)، و(علقمة بن علاثة)، و(أم أرفل سلمى بنت مالك)،

وآخرون استفحل أمرهم بعد النبي (كمسيلمة) (وطليحة).

فإن دلَّتنا هذه الظواهر على شيء فإنَّما تدل على أن المبادىء الإسلامية لم تبلغ درجة الاختمار في نفوس جميع المسلمين، لأن رواسب العقائد القديمة كانت تتعاون على إبطال أثر هذه العقائد الجديدة في عقول وقلوب جماعات ممن دخلوا في الإسلام.

والحقيقة التي نخلص إليها من هذا العرض هي أن المبادىء الإسلامية لا يمكن أن تتفاعل وتترسخ في النفوس إذا لم يخلف النبي (ص) من يقوم بعده على أمور المسلمين، إذ لا يرجى البقاء لرسالة ليس عليها قيم يحفظها ويضع الخطط لنشرها وإعلاء شأنها، مع وجود من يعمل على محقها واستئصال جذورها.

ونريد بالقائم على أمور المسلمين، بعد النبي (ص)، الحاكم الذي يكون حكمه استمراراً للحكم الديني للنبي الذي يستمد عناصره من المبادىء الإسلامية ويسير على هداها، لأن الحاكم الذي يكون على هذه الشاكلة هو الرمز الحي للرسالة، ومتى كان بهذه المثابة، كان وجوده عاملاً هاماً في تركيز المبدأ في النفوس.

ويشهد لهذا الذي ألمحنا إليه ما قام من حركات الردة في بعض أنحاء الجزيرة العربية قبل وفاة النبي (ص) وبعدها، فالذي يخرج به الباحث من مراجعة هذه الحوادث هو ما يسجله المؤرخون من أن حركات التمرد الكبيرة حدثت في (نجد) و(اليمامة) و(مشارف الشام) و (عمان) و (مهرة) و (البحرين) و (اليمن)، وهذه المناطق كلها بعيدة عن مركز الدعوة الإسلامية ولم تحدث حركة من هذه الحركات، أو حركة مشابهة لها، في مركز الدعوة، وسبب ذلك هو أن المسلمين في المدينة، وفيما حولها من القرى والأرباض، كانوا يجدون أمامهم مثالاً حياً قائماً بالدعوة يتمثل في شخص النبي (ص) وفي أصحابه، فكان ذلك يذكي في قلوبهم الحماس للعقيدة والفناء فيها، وهذا مما يساعد على استقرار المبادىء في النفوس، بخلاف ما كان بعيداً عن المدينة من أصقاع الجزيرة وغيرها، فإن المسلمين هنالك كانوا يفقدون هذا الرمز الحي للعقيدة التي بدأوا باستساغتها، وهكذا ضعف تأثير الحركات الانفصالية عن العقيدة

الإسلامية في المدينة وما حولها، بعكس الخارجين عن نطاق تأثير الرمز الحي حيث وجدت الدعوات الانفصالية مجالاً رحباً بينهم وتحبيذاً سخياً منهم.

دعانا إلى سوق هذا الحديث حول نظام الحكم والإدارة في الإسلام إيمان كثير من المسلمين اليوم بأن الدين والدولة قضيتان منفصلتان، حيث أن للدين حقلاً لا يتعداه إلى غيره، ولا يتجاوزه إلى ما سواه، وعليه فالحديث عن نظام الحكم والإدارة في الإسلام في نظرهم من اللغو الذي لا تسنده حجة ولا يقوم عليه برهان.. فليهدأ هؤلاء نفساً، فالإسلام عقيدة ونظام:

عقيدة تسمو بروح الفرد، ونظام يسمو بالمجتمع فلا لغو إذن في البحث عن نظام الحكم والإدارة في الإسلام.

وقد رأينا أن الملاحظات التي سقناها تقضي بضرورة قيام حكومة إسلامية استمراراً للحكومة النبوية، وهي ضرورة يمليها الواقع الذي كانت تواجهه العقيدة يومذاك في محيطها من الرواسب النفسية التي كانت تصطدم بما يستهدفه ويعمل له النظام الإسلامي.

وتقضي علينا المنهجية المنطقية، والتزام الموضوعية في البحث، أن نعرض بعض الأفكار والمبادىء العامة في مسألة الدولة، والحكومة الإسلامية، و(طبيعة) نظام الحكم في الإسلام، وحقيقة السلطة.

الفصل الثاني

الحكومة الإسلامية

أ ـ حتمية الدولة :

إننا نتساءل قبل كل شيء : هل الدولة ضرورة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها أبداً، أم أنها وليدة ظروف خاصة يمكن الاستغناء عنها بزوال تلك الظروف؟ وعليه نجيب بثقة واطمئنان :

إن الدولة ضرورة اجتماعية لا يمكن الاستغناء عنها في جميع الأحوال وذلك لأن المجتمع الإنساني حاجة نفسية للكائن البشري، فمن البداهة بمكان إن الفرد لا يمكن أن ينعتق من هذه الغريزة، غريزة المجتمع، مهما حاول الانعتاق، وإذا وجد المجتمع الانساني وجدت العلاقات الاجتماعية المعقدة، ووجد النشاط الاجتماعي المتعدد الوجوه في شتى الميادين، وفي هذا الحال لا بد من أن يوجد اشراف ما على المجتمع ينظم علاقاته تنظيماً يحول بينه وبين التفكك بفعل تصادم المصالح بين الأفراد والجماعات، وينظم النشاط الاجتماعي في ميادينه المختلفة، ويشرع من القوانين ما يصون به حقوق الأفراد على المجتمع وواجباتهم نحوه.

هذه هي وظائف الدولة الأساسية، ولما كان هذا النشاط ضرورياً للمجتمع فالدولة لذلك ضرورية.

أما إذا كان رجال الحكم لا يقومون بواجباتهم بل يهملونها ويأخذون برعاية أمور أخرى تعود عليهم وحدهم بالنفع، وهي أمور أبعد ما تكون عن الوظائف الحقيقية التي دعت الضرورة إلى إقامتها.

وأما إذا كان هذا الانحراف عن الواجبات التي تفرضها الدولة على رجالها، هو الذي دفع الفوضويين إلى المناداة بإلغائها حيث رأوا أنها لا تخرج عن كونها تمارس سلطة تمكن الحاكمين من استغلال المحكومين، وإشباع شهواتهم إلى السلطان.

فإننا لا ننظر إلى الدولة على أنها كائن يلازمه الشر ملازمة تامة، لأن الدوافع التي قضت بإقامتها دوافع خيرة حسنة، فهي إذن لا تخرج عن كونها أداة كغيرها من الأدوات يتوقف نشوء الخير أو الشر عنها على طريقة استعمالها، فالأسس التي تقوم عليها الدولة، والبرامج التي تحدد لها طريق السلوك، وسير الحاكمين، ومدى تطبيقهم للقانون، هي الأمور التي تجعل من الدولة كائناً خيراً أو شريراً.

ب ـ حتمية الحكومة الإسلامية:

قد عرضنا بالذكر، فيما سبق، لما قيل حول الحكومة الإسلامية ودعوى البعض عدم وجود أساس لها في الإسلام، فذكرنا من الحقائق عن الدين الإسلامي ما دفعنا به تلك الشبهة، وأثبتنا أن الدين الإسلامي ليس كغيره من الأديان التي لم تأت بالتشريع الكامل، وقد دلنا النظر العقلي على أن الحكومة الإسلامية ضرورة وفقاً لما تقضي به الحقائق النفسية والاجتماعية التي مرَّ ذكرها.

ولكن إذا قضت الضرورة في النظر العقلي بقيام خليفة للنبي (ص) بعد وفاته فليس معنى ذلك أن قيام الخليفة مبدأ من مبادىء الإسلام إذا لم يكن هناك نص من نصوص التشريع يعطي الفكرة معنى المبدأ الديني الذي يجب الوقوف عنده ولا يجوز تجاوزه.

والباحث في هذه المسألة يجد أن فكرة الحكومة الإسلامية التي نادى بها الرسول، سواء فيما أنزل عليه من القرآن أو فيما كان يحدث به أصحابه، تتلخص في أنه ليست في الإسلام في حالة وجود النبي (ص) سلطتان: سلطة زمنية وسلطة دينية، وإنما هي سلطة واحدة دينية ـ زمنية تجتمع في يد إنسان واحد هو النبي (ص) يكون هو المرجع في ما يتصل بها وما ينبثق عنها كافة،

وفي الكتاب الكريم نصوص جمّة تنادي بالحكومة الإسلامية قال الله تعالى:

﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما آتاك الله﴾[1].

﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً﴾.

﴿وان أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم إنه إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[2].

هذه النصوص وغيرها مما لم نورده، تشير إلى طبيعة هذه الحكومة، فهي حكومة دينية تقوم على كتاب الله. فإذا رجعنا إلى الكتاب والسنّة طالعانا بنصوص كثيرة:

منها ما يدل على أصل التشريع كقوله تعالى:

﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾[3].

﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾[4].

وكقوله (ص):

«من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية»[5].

---

(١) النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ١٠٥.
(٢) المائدة / مدنية: ٥ / الآية: ٤٩، ٥٠.
(٣) الأنبياء/ مكية: ٢١ / الآية: ١٠٥.
(٤) القصص/ مكية: ٢٨ / الآية: ٧.
(٥) صحيح مسلم: ٢٤١/١٢ ـ أصول الكافي للكليني: ١/ ٣٧٦.

«ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»(١).

ومنها ما يبين لنا بعض ملامحه، ويسبغ الضوء على بعض جهاته كقوله (ص):

«الأئمة من قريش»(٢).

وقوله (ص):

«لا يزال هذا الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش»(٣).

وقد قرر الفقهاء والمتكلمون هذه القضية، واستدلوا عليها بالإجماع(٤).

وإذن فالحكومة ضرورة لا بد منها، تقضي بذلك الحقائق النفسية والاجتماعية التي عرضنا لها فيما سبق، أما نصوص التشريع من الكتاب والسنة التي ذكرنا بعضاً منها فكلها تشير إلى معنى واحد: حتمية الحكومة الإسلامية.

ج ـ نظام الحكم في الإسلام:

وإذا قضت الضرورة بوجود حكومة إسلامية تهيمن على المسلمين وترعى مصالح الإسلام، فلا بد من القول بوجود نظام للحكم يراعي في تعيين الحاكم، وفيما يجب أن يتوفر فيه من الصفات، وفي صلاحياته التي يمارسها، وفي صدور هذه الصلاحيات، وفي علاقته بالمحكومين، وفي علاقة المحكومين به، وإلا فسيكون الأمر فوضى، وهذا مخالف لطبيعة المبادىء الإسلامية والمنطقية.

ولكل نظام من أنظمة الحكم أياً كان موطنه ومستقره «طبيعة»، خاصة به و(روح) تشيع فيه فتميزه عن غيره، وملاحظة ما قدمناه في حديثنا عن الإسلام وواقع الحياة تفضي بنا إلى معرفة طبيعة نظام الحكم في الإسلام الخاصة به،

---

(١) صحيح مسلم: ٦/٢٢.

(٢) فتح الباري بشرح البخاري: ٦/٣٨٥ ـ الصواعق المحرقة لابن حجر: ص ١٨٧ ـ

(٣) صحيح مسلم: ٦/٣ ـ ٤. مطبعة صبح، وقد رواه بثمانية أسانيد وبألفاظ متقاربة.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥ هـ) ـ ٤/٨٧ ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط ٢ (أوفست) ـ ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

وروحه التي يجب أن تشيع فيه.

فقد عرفنا أن الدين الإسلامي ليس ديناً تنحصر تعاليمه في علاقات الإنسان بربه فحسب، وإنما هو، مضافاً إلى ذلك، قد شرع نظاماً سياسياً محكماً، ونظاماً اجتماعياً كاملاً، وقد عرفنا أيضاً أن الذي يستهدفه الإسلام هو تكوين المجتمع المثالي وهو يتوسل إلى هدفه هذا بتوفير العنصر الأخلاقي في نفس الإنسان.

وبملاحظة هاتين الحقيقتين نعلم أن نظام الحكم في الإسلام يجب أن يكون منسجماً مع المبادىء الإسلامية، بصورة صحيحة وكاملة، فإذا خالف هذه المبادىء انقطعت صلته بالدين الإسلامي.

وإذا وصفنا نظام حكم بأنه «إسلامي» فلا بد من أن نشترط فيه ـ نتيجة ضرورية للوصف السابق ـ توفر العنصر الأخلاقي فيه لأن الإسلام ومكارم الأخلاق لا يفترقان. فإذا خضع هذا النظام لمبادىء الدين الإسلامي خضوعاً شكلياً وخالفه في عدم توفر العنصر الأخلاقي فيه كان خارجاً عن الإسلام، فلا يمكن اعتباره إسلامياً.

وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن حقيقة السلطة السياسية (الحكم) ووظيفتها بحسب ما نفهم من الشريعة والفكر الإسلاميين.

د ـ حقيقة السلطة ووظيفة السلطة

السلطة ـ بالنسبة إلى من يتمتع بها ويمتلكها ـ فرداً كان أو هيئة ـ هي: «القدرة على تحريك موضوع السلطة والتصرف فيه بالأمر والنهي والزجر والارغام» نحو تحقيق الأهداف التي يريد مالك السلطة تحقيقها» وهي تلازم ـ بالملازمة الذاتية ـ ادعاء حق الطاعة على موضوعها، وهو مقوم لها، ومن دونه لا توجد ولا تكون سلطة.

وموضوع السلطة قد يكون فرداً، وقد يكون جماعة، وقد يكون مجتمعاً، فلا تختلف طبيعة السلطة وماهيتها باختلاف موضوعها. إنها يمكن أن تكون

واسعة أو ضيقة، محددة أو مطلقة، لكن ماهيتها دائماً واحدة.

كما أن ماهية السلطة لا تتغير ولا تختلف باختلاف مصادرها، كما لا تتغير ولا تختلف بكون السلطة شرعية أو غير شرعية، فهي واحدة في جميع الحالات.

والسلطة دائماً تكون فعلية وناجزة، فلا توجد سلطة غير فعلية. ولا ملازمة بين السلطة وبين (الشرعية)، فقد تكون السلطة شرعية، وقد تكون السلطة من دون شرعية، ويمكن أن توجد شرعية من دون سلطة، فالنسبة بين الشرعية والسلطة عموم وخصوص من وجه.

والسلطة - بالنسبة إلى موضوعها - تتضمن - بالملازمة الذاتية - ادعاء واجب الطاعة والاذعان على موضوعها، ولا يعقل أن تكون سلطة دون ذلك، وإلا لم تكن سلطة في الحقيقة.

هذه هي السلطة من حيث جوهرها وحقيقتها، ومن حيث آلية عملها.

وأما وظيفة السلطة وأثرها في مالكها المتسلط بالنسبة إلى موضوعها الذي عليه واجب الطاعة، وهو هنا (المجتمع) باعتبار أن موضوع بحثنا هو الدولة والحكومة، فهي تختلف باختلاف الفلسفة التي تقوم عليها السلطة، وقد شهد تاريخ البشرية نتائج فلسفتين للأساس الأخلاقي والعقلي للسلطة.

الفلسفة الأولى: أن تكون وظيفة السلطة خدمة شخص المتسلط ومصالحه، وذلك بتحقيق (حضور) المتسلط في المجتمع موضوع السلطة، وتأكيد وجوده السلطوي بما له من قدرة على التحريك، وممارسة هذه القدرة بالفعل عن طريق الأمر والنهي والزجر والارغام. و(يغذي) ذاته بالإذعان والخضوع والطاعة من المجتمع موضوع السلطة، فيزهو المتسلط ويتألق وتنمو ذاته بهذا (الغذاء). ويؤول الأمر إلى «اختصار واختزال» المجتمع موضوع السلطة في ذاته، فالحقيقة الصلبة هي الحاكم (السلطان، الملك، الرئيس، الأمير، السيد.. أو الهيئة الحاكمة التي تتمحور حول شخص..).

ودور المجتمع موضوع السلطة هو أن يجعل السلطة حقيقة تمارس من قبل الحاكم، ومن دون ذلك لا حقيقة لموضوع السلطة ولا واقعية له من الناحية

السياسية: إنه شبح.

وفي هذه الحالة تكون وظيفة السلطة الأساسية هي تغذية نفسها وتدعيم مركزها، ووظيفة المجتمع هي أن يجعل السلطة حقيقة راسخة، ومستوعبة شمولية بصورة متنامية، وصلبة غير قابلة للكسر والانتهاك... وظيفته أنه يبرّر وجودها ويغذيها. وإذا كان يحصل على شيء من المنافع فليس لأنه «يستحقها» وإنما ليكون قادراً على (تغذية) السلطة وتنميتها.

إن السلطة هنا مطلب (ذاتي) للحاكم، وهي مطلوبة لذاتها.

والنموذج التاريخي لهذا النوع من السلطة هو النموذج الفرعوني الطاغوتي الذي ذكره الله تعالى في القرآن الكريم، ونص على أبرز ملامحه التي أشرنا إليها. ويستفاد هذا من آيات كريمة عدة.

منها قوله تعالى:

﴿.. وقال فرعون: يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري..﴾(١).

ومنها قوله تعالى:

﴿.. قال فرعون: ما أريكم إلا ما أرى، وما أهديكم إلا سبيل الرشاد..﴾(٢).

ومنها قوله تعالى:

﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم، يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم..﴾(٣).

ومنها قوله تعالى:

﴿وإن فرعون لعال في الأرض، وإنه لمن المسرفين﴾(٤).

---

(١) سورة القصص: مكية: ٢٨ / الآية: ٣٨.
(٢) سورة غافر / مكية: ٤٠ / الآية: ٢٩.
(٣) سورة القصص / مكية: ٢٨ / الآية: ٤.
(٤) سورة يونس/ مكية: ١٠ / الآية: ٨٣.

ومنها قوله تعالى :

﴿ولقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين. من فرعون إنه كان عالياً من المسرفين﴾(١).

ومنها قوله تعالى :

﴿ثم أرسلنا موسى. . . إلى فرعون وملائه فاستكبروا وكانوا قوماً عالين﴾(٢).

هذه هي الملامح البارزة لهذا النوع من السلطة في العصور القديمة كما عبَّر عنها القرآن. وهي الملامح نفسها التي تسم الدكتاتوريات الحديثة بشتى صيغها، حيث تتحول الدولة ـ مجسدة في آلة السلطة وأجهزتها ـ إلى (مقدس) ويتحول الحاكم إلى إله. إنه مفهوم (هيغل) بتجسد الأمة في الدولة، وتمحور الدولة في شخص الحاكم.

الفلسفة الثانية: تقتضي أن تكون وظيفة السلطة وأثرها في مالكها بالنسبة إلى موضوعها (المجتمع) هي (رعاية) هذا المجتمع الذي هو موضوع السلطة بما للسلطان من قدرة على الأمر والنهي، فالسلطة وسيلة ووظيفة، وليست مطلباً (ذاتياً) بالنسبة إلى السلطان، وهي مطلوبة لما تؤديه من وظيفة الرعاية والحفظ، وليست مطلوبة لذاتها.

والطاعة التي يحصل عليها السلطان من المجتمع موضوع السلطة لا تغذي (حضور) السلطان، ولا تغذي سلطته، ولا تنميها ولا توسعها وتعمقها، وإنما هي مظهر للتفاعل بين السلطة وموضوعها بما يحقق من وظيفتها وغايتها وهي الرعاية.

والنموذج النقي لهذه الفلسفة في الحكم عبَّر عنه القرآن الكريم، كما عبَّر عنه وطبقه النبي محمد (ص) في الدولة الإسلامية في عهده، وحاول السير على نهجه المسلمون من بعده، وكان أقرب العهود إلى النهج النبوي هو عهد الخلفاء

---

(١) سورة الدخان/ مكية: ٤٤/ الآيتان: ٣٠ ـ ٣١.
(٢) سورة المؤمنون/ مكية: ٢٣/ الآيتان: ٤٥ ـ ٤٦.

الأربعة الأولين الذين مثلت خلافة علي بن أبي طالب النموذج الأنقى والأصفى فيه بعد أن أصيب هذا النهج بنكسة خطيرة في عهد عثمان بن عفان كانت أساساً لتيار الانحراف الخطير الذي بدأ يتحكَّم في صيغة الحكم الإسلامي بعد انقضاء خلافة علي باستشهاده وسيطرة الأمويين على الحكم.

إنَّ الآية التالية تلخص هذه الفلسفة للحكم، وتلخص رؤية الإسلام لعلاقة السلطة بالمجتمع، وهي قوله تعالى:

﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم، عزيز عليه ما عنتّم، حريص عليكم، بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾(١).

وقد عبَّر النبي (ص) في سنته التي ترجمتها عملياً سيرته في نصوص كثيرة من جملتها الحديث المشهور الذي يلخص كل الفكر النبوي في هذه المسألة، (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيّته...)(٢).

وقد عبَّر علي بن أبي طالب (ع) عن هذه الفلسفة في عدة مواقف من موقعه المتميز في فهم الإسلام ومن موقعه في تجربة الحكم. فمن ذلك قوله:

«اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنَرُدَّ المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك...

«.. وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل فتكون في أموالهم نَهْمَتُهُ، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف(٣) للدّول

---

(١) سورة التوبة / مدنية: ٩/ الآية: ١٢٨.

(٢)«... أن رسول الله (ص) قال: ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». صحيح البخاري ١٠٤/٨ (كتاب الأحكام). وفي صحيح مسلم: ٢١٣/١٢ (فالأمير) بدلاً من (فالإمام).

(٣) الحائف: من الحيف ـ أي الجور والظلم. والدول: جمع دُولة ـ بالضم ـ هي المال لأنه =

فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة»[١].

وقد حدد في عدة نصوص ـ من صميم التجربة الحية ـ علاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة المحكوم بالحاكم، ووظيفة الحكم، منها خطبة له في صفين[٢].

وقد بلغ من إنسانية هذا الحكم أن الحاكم لم يكن يتميز في مظهر، أو زي، أو مجلس، أو مسكن، أو نمط حياة، عن سائر الناس، بحيث كان يلتبس الأمر على من لا يعرفه بعينه، كما روي عن التباس الأمر في حالات كثيرة على بعض الوفود والوافدين فلم يميزوا النبي، أو عمر بن الخطاب، أو علي بن أبي طالب، حال خلافتهما.

وحين تتكون السلطة وتمارس وفقاً لهذا المفهوم تكون الحقيقة الصلبة البارزة الراسخة هي المجتمع موضوع السلطة، ووظيفة السلطة الأولى هي أن تزيد من واقعية وقوة وحضور المجتمع موضوع السلطة، وان تزيد من قوة وكمال امتلاكه لذاته ولمصيره، وأن تغذي وجوده وصلابته بالرعاية الدائمة.

ولا يعني هذا أن يتحول السلطان إلى شبح، وأن تتحول السلطة إلى وهم. فإن السلطان يكون ـ وفقاً لهذه الفلسفة ـ حقيقة كبيرة بمقدار ما يكون أميناً لوظيفته باعتباره راعياً لكنه أياً كان وعلى أي حال لا يبلغ أن يكون أكبر وأقوى من المجتمع. انه ـ مهما كان ـ لا يختصر ويختزل المجتمع في ذاته، بل يبقى المجتمع هو الحقيقة الكبيرة الدائمة الراسخة.

إن الحاكم ـ وفقاً للمفهوم الأول ـ يعتبر أن مميزاته الشخصية (سلالته، أمواله، قوته العسكرية، وغيرها) تمنحه (حق) تولي الحكم وممارسة السلطة على أن ذلك (امتياز) له، ومكافأة لمزاياه. أما وفقاً للمفهوم الثاني، فإن (حق)

يتداول أي ينتقل من يد ليد. والمراد من يحيف في قسم الأموال فيفضل قوم في العطاء على قوم بلا موجب للتفضيل.

(١) نهج البلاغة. شرح محمد عبده ـ ٢/١٣ ـ ١٤ ـ ط. مؤسسة الأعلمي. بيروت.

(٢) المصدر نفسه: ٢/١٩٨ ـ ٢٠٢.

تولي الحكم وممارسة السلطة هو مسؤولية وواجب.

إن السلطة ـ وفقاً للمفهوم الأول ـ تكون دائماً أقوى من المجتمع، وهي تقبض على زمام حياته من جميع وجوهها، وهو مرتهن لإرادتها، وفهمها للأمور، ونزواتها.

والسلطة ـ وفقاً للمفهوم الثاني ـ تكون في كثير من الأحيان والحالات أضعف من المجتمع، ويكون المجتمع أقوى منها، وفي بعض الحالات يكون معادلاً لها في القوة، وفي الحالين تكون للمجتمع شخصيته وإرادته، وقدرته على التعبير والمعارضة، ولذا فإنه يكون مؤثراً في سياسات السلطة وخياراتها.

والمفهوم الأول للسلطة ـ في التعليم القرآني ـ يساوق الطغيان، والحكم هو حكم الطاغوت.

والمفهوم الثاني للسلطة يساوق العدالة، والحكم هو حكم الشورى.

وفقاً للمفهوم الأول فإن المجتمع يكون غائباً عن التاريخ، وإذا كان له من (حضور) فإنه يكون من خلال شخص الحاكم الذي يستخدمه في تحقيق ذاته ويكون المجتمع ظلاً للحاكم الذي يشلّ قدرة المجتمع عن الإبداع والتقدم، وتؤدي به إلى استمرار التخلف، وربما إلى الكارثة.

وفقاً للمفهوم الثاني فإن المجتمع نفسه بقياداته الشعبية وجماعاته ومؤسساته الأهلية هو الذي (يحضر) في التاريخ ويصنعه بتفاعله مع الواقع والأحداث والمشاركة فيها، وهو (يستخدم السلطة) حين يحتاج إليها.

وهو في الأحوال العادية يحقق لنفسه السلامة والتقدم. ويحقق إنسانيته وكرامته في جميع الأحوال.

هـ ـ منهج البحث:

فإذا تم لنا أن نعرف أنه لا بد من أن يكون هناك نظام للحكم في الإسلام، وتم لنا أن نعرف ما يجب أن يتوفر فيه، جاز لنا أن نلقي هذا السؤال:

ما هو نظام الحكم في الإسلام وما ماهيته؟

وهذا السؤال يطرح تارة لمعرفة التشريع الإسلامي على المستوى النظري في هذا الشأن مقارناً بما وقع فعلاً في التاريخ، وعن مدى شرعية أو عدم شرعية ما وقع على ضوء التشريع على المستوى النظري. ويطرح تارة أخرى لمعرفة نظام الحكم في الإسلام ـ من ناحية التشريع النظري ـ في العصر الحاضر.

ولو لم يكن للتاريخ السياسي، وللفكر والفقه السياسيين علاقة بالسؤال عن نظام الحكم الإسلامي في العصر الحاضر لكان من الأفضل للمسلمين جميعاً عدم البحث في التاريخ والفقه وعلم الكلام عما حدث في الماضي.

ولكن طبيعة المسألة تأبى البحث عن (شرعية) لنظام الحكم الإسلامي في العصر الحاضر منفصلة ومنقطعة عن الماضي الذي حدث في التاريخ، وعن النص الذي استند إليه صانعو هذا التاريخ، أو برّر التاريخ ـ بعد وقوعه ـ به فقهاء ومتكلمون وباحثون.

فللمدرسة السنية (الأشعرية) رؤيتها للحاضر، المستمدة والمبنية على فكر الماضي وفقهه وتطبيقاته.

وللمدرسة الشيعية (الإمامية الاثني عشرية) رؤيتها للحاضر، المستمدة والمبنية على فكر الماضي وفقهه وتطبيقاته التي ما كان من الجائز أن تقع، وكان من الواجب أن يكون واقع الحكم الإسلامي على صورة أخرى لم تقع.

إن شرعية الحاضر المراد إنشاؤه مبنية على ما تم إنجازه في الفقه والفكر والجدل السياسي عند هؤلاء وهؤلاء، وعلى ما لم يتمّ إنجازه في الواقع والتاريخ عند الشيعة.

فالحقيقة أن المراد هو إحياء تشريع ثابت وتطبيقه في الواقع، وهو تشريع طبق في الماضي بصورة كاملة على رأي، ولم يطبق بصورة كاملة أو لم يطبق إطلاقاً، على رأي آخر ـ وليس المراد استحداث تشريع جديد لا علاقة له بالماضي الذي كان مجالاً للجدل الفكري: الفقهي والكلامي في جميع المجالات والمراحل، وكان مجالاً للعنف المسلح: حروباً وفتناً وقمعاً واضطهاداً في كثير من المجالات.

فطبيعة المسألة إذاً، تفرض البحث في الفكر والفقه وفي التاريخ وعلم

الكلام، عما حدث في الماضي قبل الدخول في بحث صيغة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر.

ومما تقدم يتبين أن السؤال يطرح على مستويين:

أحدهما: على مستوى النظرية والتاريخ.
وثانيهما: على مستوى النظرية والحاضر.

والمستوى الأول هو الأسبق في التركيب المنطقي للمسألة فلا بد من البحث عن نظام الحكم في الإسلام على مستوى النظرية والتاريخ في الفقه وعلم الكلام.

وللإجابة على هذا السؤال طريقتان:

١ ـ أن نفرض شكلاً خاصاً ونستدل عليه.
٢ ـ أن نستعرض وجوه الخلاف بين مختلف الفرق الإسلامية في نظام الحكم، ثم ننتقل إلى تحديد وجهتي النزاع بين الشيعة الإمامية الاثني عشرية وبين من ذهب إلى خلافهم من فرق المسلمين، ثم ننظر إلى كلا المذهبين على ضوء المبادىء الإسلامية العامة والوقائع التاريخية المعترف بها عند الجميع، والحقائق السياسية والاجتماعية والنفسية التي تتصل بهذا البحث.

هذان منهجان للبحث، ولكن في أولهما تحكماً لا يرتضيه الضمير الحر، إذ لا مانع من أن يكون هناك نظام آخر للحكم أكثر موافقة للمبادىء الإسلامية من الشكل المفترض، فيكون هو المتعيَّن من وجهة نظر الإسلام العامة، لأن النصوص التشريعية تقتضيه، ولأن المنطق يقتضيه، ولأنه أغنى بالعنصر الأخلاقي الذي يجب أن يتوفر في نظام الحكم، فهذا المنهج ينأى بالباحث عن الموضوعية التي يجب عليه أن يلتزمها في بحثه، ويحرص على التمسك بها أشد الحرص لتأتي النتائج التي ينتهي إليها معترفاً بها من الوجهة العلمية، نعم، ينأى به هذا المنهج إلى الذاتية التي تشوه النتائج، فتسبغ عليها صفة «شخصية» ليس لها قيمة في ميزان البحث العلمي الرصين.

وإذن فحريّ بالباحث المنصف أن يسلك ثاني المنهجين، لأنه يكفل للباحث العناصر التي يجب أن تتوفر له في كل بحث علمي.

وبحثنا في نظام الحكم في الإسلام سيكون على مرحلتين:

نتحدث في الأولى منهما عن طريق تعيين الحاكم، وعن الصفات التي يجب أن تتوفر فيه، مراعين في ذلك المنهج الذي ألمعنا إليه.

أما في المرحلة الثانية فنتحدث عن صلاحيات الحاكم التي يمارسها، وعن علاقته بالرعية وعلاقتها به.

ونبدأ بحثنا في المرحلة الأولى باستعراض وجوه الخلاف بين الفرق الإسلامية فيما يرجع إلى نظام الحكم من جهة تعيين الحاكم والصفات التي يجب أن تتوفر فيه، فنقول:

إنَّ مذاهب الفرق الإسلامية في مسألة الخلافة مختلطة متشابكة متعددة المناحي، ولكل فرقة من الفرق الإسلامية مدرسة فكرية تتبع منهجاً خاصاً في التفكير والبحث[1]، وقد كان لكل فرقة - أو لمعظمها - هيئة سياسية تكافح في

---

(١) هذا الذي ذكرناه لا يعني أن جميع المفكرين الإسلاميين قد صدروا في آرائهم في الخلافة عن منهج عقلي موضوعي يفرض عليهم التجرد عند البحث والنظر، كلا فليس لنا أن نطمع بمثل هذا التجرد في العمل العقلي، من جميع المفكرين الإسلاميين الذين عرضوا في تفكيرهم لهذه المسألة. لأن موضوع الخلافة آنذاك كان موضوعاً حساساً جداً، اكتنفته هالة من التقديس والتهيب، ينبعان من الأوضاع الاجتماعية والدينية التي كانت غالباً ما تغل المفكر عن التحرر في البحث، وتحبسه في دائرة عقائدية لا يتعداها، ولذلك فقد صدر بعض المفكرين الإسلاميين في آرائهم عن الخلافة عن عاطفة شخصية بعيدة كل البعد عن البحث المنهجي الخالص.
خذ مثلاً على ذلك ما سيمر عليك من مذهب (الهشامية) الذي ذهب إليه هشام بن عمرو الفوطي (ت ٢٢٦ هـ - ٨٤٠ م) و(أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم)، فقد أراد به الطعن في إمامة الإمام علي حسبما صرح به (الشهرستاني)، إذ كانت بيعته في أيام الفتنة.
وكذلك (الكرامية) الذين قالوا بجواز عقد البيعة لإمامين، حيث أرادوا بذلك تصحيح خلافة علي ومعاوية.
وهذا (ابن حزم الظاهري)، وهو يذهب مذهب أهل السنة الذين ينفون أن تكون الإمامة بالنص ويرون أن النبي لم ينص على أحد من أصحابه، تراه يذهب إلى النص على أبي بكر ويستدل عليه، فيناقض مذهبه الذي يعتنقه (راجع الفصل: ٤/١٠٨ و ١٤٤ و ١٦٩).

سبيل الوصول إلى الحكم، وتحاول السيطرة على الحياة السياسية.

وليست الفرق الإسلامية من الكثرة كما يتوهمها من لم يتعمق في البحث، فهي خمس فرق لا غير: الشيعة، الخوارج، المعتزلة، أهل السنة، والمرجئة.

هذه هي الفرق الإسلامية الأساسية. أما الفرق الأخرى فهي تتشعب من هذه الفرق الخمس، فالشيعة فرق، والخوارج فرق، والمعتزلة فرق، وكل واحدة من أهل السنة والمرجئة تتشعب إلى فرق، وهذه الفرق الفرعية إنما نشأت بسبب اختلاف يحدث بين رجال الفرقة الواحدة في بعض المسائل.

فبالنسبة إلى (المعتزلة) مثلاً، كان الذي أسس هذه المدرسة الفكرية هو (أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال)[1]، فحدد مبادئها في أربع قواعد على ما ذكره عنه (الشهرستاني)[2]، ثم لما أتى بعده (أبو الهذيل العلاف)[3] خالف (واصل) في بعض جزئيات هذه القواعد، فاعتبر ما ذهب إليه مدرسة فكرية جديدة، وبعد أن شايعه في ما ذهب إليه طائفة من العلماء، اعتبرت شيعته (فرقة) مستقلة تسمى بـ(الهذيلية) فهذه هي الفرق الفرعية، ولعل أهم ما تختلف به الفرقة الفرعية عن الفرقة الأساسية أو عن بقية الفرق الفرعية الأخرى هو مسألة نظام الحكم ولذلك فسيكون لهذه الفرق في هذا البحث مقام مرموق.

ولما كان الرأي في نظام الحكم لكل فرقة تقريباً متصلاً اتصالاً وثيقاً بتفسير ما حدث بعد وفاة النبي (ص) في قضية الحكم، وخلافة الخلفاء الأربعة الأولين فقد وجب ـ لكي نكون على بينة مما نحن بسبيله ـ أن نلم، بصورة مجملة بالمراحل التاريخية التي مرت على المسلمين منذ وفاة النبي (ص) إلى

---

(١) واصل بن عطاء، أبو حذيفة أو أبو الجعد ولد بالمدينة سنة (٨٠ هـ) ارتحل إلى البصرة وأقام بها، ويعد مؤسس مدرسة الاعتزال.
(راجع اعتقادات فرق المسلمين للرازي بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ص ٣٦).

(٢) الملل والنحل: ١/ ٤٦ ـ ٤٧.

(٣) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف. ولد في البصرة سنة (١٣١ هـ) (١٣٤ هـ) أو (١٣٥ هـ). اعتبره (الشهرستاني) شيخ الاعتزال. رحل إلى (بغداد). توفي بـ(سامراء) سنة (٢٣٥ هـ).

المرحلة التاريخية التي ترعرعت فيها أولى هذه الفرق الخمس، ووجدت سبيلها إلى التفكير الإسلامي بصورة متميزة، ثم تبعتها بعد ذلك في الظهور الفرق الأخرى.

ثم نعرض لتكون هذه الفرق، ونعرض بإيجاز للتاريخ الذي ظهرت فيه كل منها إلى المجال الفكري الإسلامي.

الفصل الثالث

المراحل التاريخية الأولى

تمهيد:

لم تتكون الفرق الإسلامية في حياة النبي (ص) فقد كان المسلمون جميعاً آنذاك يدينون للنبي بالطاعة المطلقة، ويتلقون ما يقوله لهم، وما يأمرهم به، وينهاهم عنه، بالقبول والإذعان، يجمعهم معنى واحد يعملون له، دون أن يكون بينهم خلاف في السبل التي ينتهجونها والوسائل التي يتبعونها. لأن من حل في مركز القيادة منهم، وهو النبي (ص)، كان المرجع الأول والأخير في كل ما يأخذون وما يدعون.

إنما وجدت البذور الأولى للفرق الإسلامية، التي سنعرض لها بالذكر، بعد وفاة النبي (ص)، وكانت المسألة الأولى التي اشتجرت فيها آراء قادة الرأي في المسلمين بعد النبي (ص) هي مسألة الخلافة، ولقد كانت هذه المسألة من أعظم العوامل، إن لم تكن أعظمها على الإطلاق، في خلق الفرق الإسلامية في ما بعد، لأنها سببت ظهور الأحزاب الإسلامية التي هي الأب الشرعي للفرق الإسلامية أما غير هذه المسألة من المسائل التي يذكرها مؤرخو تلك الفرق فلم تكن ذات أثر قوي في تكوينها ولذلك فلا يعنينا التعرض لها.

مبادرة الأنصار/سقيفة بني ساعدة:

وكانت أول حركة سياسية بعد وفاة النبي (ص) هي مبادرة الأنصار من (الأوس) و(الخزرج)، يوم توفي النبي (ص)، إلى عقد اجتماع في (سقيفة بني

ساعدة)[١]، يريدون مبايعة (سعد بن عبادة الخزرجي)[٢] خليفة للنبي (ص).

وقد علم بأمر اجتماعهم (عمر بن الخطاب) حين وشى بأمر اجتماعهم إليه نفران منهم هما (عويم بن ساعدة) من الأوس، (ومعن بن عدي) من الخزرج، فأخبر عمر أبا بكر (رض) بالأمر فاصطحبا أبا عبيدة بن الجراح وذهبوا جميعاً إلى (السقيفة)، وتمت الغلبة للمهاجرين على الأنصار، في مناورة سياسية محمومة، أدلى فيها كل من الفريقين بحججه التي يرى أنها تجعل له الحق في أن يلي أمور المسلمين بعد النبي (ص).

وبفوز المهاجرين على الأنصار في السقيفة ولي الخلافة أبو بكر دون أن يعلم بنو هاشم وبعض الصحابة من أمثال (أبي ذر الغفاري) و (سلمان الفارسي)، و (المقداد بن الأسود)، و (الزبير بن العوام)، و (عمار بن ياسر)، إذ أنهم كانوا في شغل عن القوم وعما هم فيه من واجب دفن النبي (ص)، وقد كان لهؤلاء رأي خاص فيمن يخلف النبي (ص)، إذ كانوا يرون أن المعيَّن لهذا المنصب هو علي بن أبي طالب (ع).

وفي هذه الفترة من الزمن برزت إلى الحياة الإسلامية العامة ثلاثة أحزاب أو تيارات سياسية، لكل منها وجهة نظر خاصة، فيمن يخلف النبي (ص)، وهذه الأحزاب هي:

أ ـ حزب الأنصار:

هذا حزب لم تكتب له الحياة، فقد ذهبت خطبة أبي بكر بعناصر الوحدة فيه، لذلك لم يستمر، وإنما نذكره ـ كحزب ـ لأنه سيكون للأنصار ـ كجماعة ـ أثر في الحياة الإسلامية فيما بعد. والذي نرجحه ونميل إلى الأخذ به، هو أن الحزب لم يخلق فجأة يوم توفي النبي (ص) بالذات، بل نرى أن اجتماع (السقيفة) كان عن سابق تفكير وتصميم، انتهى بجماعة الأنصار إلى اتخاذ هذه الخطوة التي رأيناهم يقومون بها يوم وفاة النبي (ص)، والذي

---

(١) ظلة لبني ساعدة في المدينة قيل إنها كانت بمثابة (دار ندوة) للأنصار (ياقوت).

(٢) سعد بن عبادة الخزرجي. صحابي من أهل المدينة وأحد الأمراء في الجاهلية والإسلام شهد العقبة والخندق ولم يبايع أبا بكر. خرج إلى الشام في خلافة عمر، مات بحوران سنة (١٤ هـ ـ ٦٣٥ م) ـ راجع (الأعلام للزركلي ط ٥ ـ ٣/٨٥).

يؤيد هذا الرأي ما ورد عن النبي (ص)، مما يشعر بأن الأنصار سيضطهدون بعده، من ذلك قوله:

«ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض»(١)

ويقول تارة أخرى:

«اصبروا حتى تلقوني فإنه سيصيبكم من بعدي أثرة»(٢).

وقوله للناس في مرضه الذي توفي فيه:

«أما بعد، أيها الناس، فإن الناس يكثرون وتقل الأنصار حتى يكونوا كالملح في الطعام، فمن ولي منكم أمراً يضر فيه أحداً أو ينفعه فليقبل من محسنهم، ويتجاوز عن مسيئهم»(٣).

وهذا ما أنذر بأنهم سيكونون أقلية مستضعفة في الجماعة الإسلامية.

وكان لصدور مثل هذه الأقوال النبوية في أكثر من مناسبة أثر في نفوس الأنصار حيث أثار فيهم الخوف من المصير السيء، فجمعهم هذا الشعور المشترك بالخطر على معنى واحد يعملون له متحدين وهو دعم مركزهم في الجماعة الإسلامية بما يجعلهم بمأمن من عدوان قريش وغير قريش ممن يبطنون لهم الضغينة، ويظهرون لهم غير ما تكنه صدورهم.

وهكذا فالسبب الأول في وجود هذا الحزب هو عامل الخوف وليس عامل الطمع، وقد كان هذا العامل في جملة ما احتجوا به لحقهم في الخلافة.

والمرشح لولاية الأمر عند أعضاء هذا الحزب هو سيد الخزرج (سعد بن عبادة)(٤).

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري باب فضائل الأنصار: ٧/٨٩ ـ صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/٢٣٥.

(٢) المصدر السابق ص: ٩٠.

(٣) المصدر السابق ص: ٩٣ كما يراجع في الموارد الثلاثة (شرح النهج لابن أبي الحديد ١/٢٢٤). ـ العقد الفريد ٤/٢٥٩ ـ طبقات ابن سعد ٢/٢٥١و٢٥٢.

(٤) تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ) ـ د. محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط. دار المعارف/ مصر ـ ٣/٢٠٧.

وحججهم التي يسندون إليها وجهة نظرهم تتألف، كما يبدو من خطبهم في (السقيفة)، من ثلاثة أمور:

أ ـ إن دارهم هي دار الهجرة التي تكوّن فيها المجتمع الإسلامي حيث استوفى خصائص المجتمع السياسي، فكانت له حكومة وإدارة ونظام. ودارهم هي الدار التي انطلقت منها الدعوة ناشطة فاكتسحت الجزيرة كلها.

ب ـ إنهم بذلوا في سبيل الدعوة الإسلامية دماءهم وأموالهم، ونذروا أنفسهم للكفاح في سبيلها والذب عنها، يدلك على ذلك قول (الحُباب بن المنذر) في السقيفة «.. وأنتم أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن والله يدين»[١].

ج ـ خوفهم من قريش أن تصير إليها السلطة، وتملك زمام الأمر، فتنتقم منهم، وتوقع بهم، وقد قتلوا رجالها في حروب الإسلام الأولى، يدلك على هذا قول (الحباب بن المنذر): «والله ما ننفس هذا الأمر عليكم أيها الرهط، ولكننا نخاف أن يليه بعدكم من قتلنا أبناءهم وآباءهم وإخوانهم»[٢].

ولعلك ترى أن قوله: «والله ما ننفس هذا الأمر عليكم أيها الرهط...» يكشف بصراحة عن أن العامل الأول والأخير في مبادرة الاجتماع والترويج لمبايعة (سعد بن عبادة)، هو عامل الخوف من أن تلي الأمر قريش فتقتص منهم، وليس للطمع دخل فيما اجتمعوا عليه.

هذه هي حجج الأنصار، ولكنها لم تثبت أمام خطبة أبي بكر الرائعة بما فيها من ضربات نفسية موفقة، فقد استغل أبو بكر ما بين فئتي الأنصار ـ الأوس والخزرج ـ من عداء سببته حروب الجاهلية، وذلك حين قال يخاطب الأنصار: «إن هذا الأمر إن تطاولت إليه الخزرج لم تقصر عنه الأوس، وإن تطاولت إليه الأوس لم تقصر عنه الخزرج. وقد كان بين الحيَّيْن قتلى وجراح لا تداوى، فإن

---

(١) الطبري: ٣/ ٢٢٠ ـ الامامة والسياسة: ص ١٧.
(٢) راجع شرح النهج لابن أبي الحديد: ٢/ ٥٣. تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط ٢. البابي الحلبي/ مصر ١٩٦٥ م.

نعق منكم ناعق فقد جلس بين لحيَيْ أسد، يضغمه المهاجري، ويجرّحه الأنصاري»[1].

بهذه اللفتة الخطابية البارعة أثار أبو بكر في نفوس المجتمعين من الأنصار، وهم جماعة اجتماعية توفرت فيها جميع الخصائص النفسية للجماعة، ثلاث صور كانت كفيلة بتحطيم الوحدة الشعورية التي كانت تجمع بين فريقي الأنصار، فشطر هذه الجماعة إلى شطرين. وهذه الصور هي:

أ ـ قوله: «.. إنَّ هذا الأمر..» فقد أثار في أخيلة الأوس الطامحين إلى الأمرة صورة الأمير الخزرجي الذي يحتجنها دونهم، مع أنهم لا يقصرون عنه، على حد تعبير أبي بكر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخزرج.

ب ـ الدماء المسفوحة، والجراح الرغيبة، التي تنادي بطلب الثأر، والحقد المميت، وقد أثارها بقوله: «وقد كان بين الحيَّيْن قتلى...».

ج ـ وهي صورة هذا الأمير «الناعق» الخزرجي الذي ما يتسنَّم أريكة الحكم حتى يكون قد ألقى بنفسه بين لَحْيَيْ أسد، فالقرشي يضغمه لأنه يرى لنفسه الحق في أن يحل محله من خلافة النبي (ص)، والأنصاري «الأوسي» يجرحه لأنه لا يقصر عنه في هذا الأمر على حد تعبير أبي بكر. فلا يصفو له الأمر، وهذا هو الحال فيما لو وليها الأوسي، فلحيا الأسد عندئذ هما القرشي والأنصاري الخزرجي.

أجل بهذه اللفتة الخطابية البارعة التي تدل على ما لأبي بكر من قدرة فذة على التلاعب بنفوس مستمعيه، حطم أبو بكر الوحدة الشعورية التي كانت تجمع بين فريقي الأنصار، والتي لا بد من توفرها لكل جماعة موحدة.

وكانت الضربة حاسمة، فعلى أثرها انشطر الأنصار، وبادر سيد الأوس (أُسَيْد بن حضير)، فكان أول من بايع أبا بكر[2]، وهذا يدلك على مدى ما وفق

---

(١) البيان والتبيين: ٣/٢٩٨.

(٢) الطبري: ٣/٢٠٩، وفي رواية الزهري أن أول المبايعين هو (عويم بن ساعدة الأوسي)، وفي رواية أخرى أن أول المبايعين هو (بشير بن سعد الخزرجي).

إليـه أبو بكـر من التأثيـر على القوم بـإثارة مـطامحهم، وتبع الأوس في البيعـة سيدهم، وتبعهم في بيعتهم الخزرج إلا سيدهم (سعد بن عبادة)، فقد أحفظه ما آل إليه أمره من فشل وخذلان، فقال حين دُعي ليبايع:

«. . . أمـا والله، حتى أرميكم بما في كنـانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي، فلا أفعل، وأيم الله! لو أن الجن اجتمعت لكم مع الأنس، ما بايعتكم حتى أعرض على ربي»[١].

ولم يغب عن أبي بكر أن الدافـع للأنصـار إلى هذه الحـركة هـو عامـل الخوف، فلمَّح في خطبته ببراعة وحذق، إلى ما يقتلع هذا الوهم من أنفسهم، ويبث في قلوبهـم، الخائفة المذعورة، الأمن والاطمئنان، وذلك حين قال:

«وأنتم يـا معشر الأنصـار من لا يُنكر فضلكم في الـدين، ولا سـابقتكم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ولرسوله، وجعل اليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجـه وأصحـابـه، فليس بعـد المهـاجـرين الأولين عنـدنـا أحـد بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتأون بمشـورة، ولا تقضى دونكم الأمور»[٢].

ونلاحظ أيضاً في هذه اللفتة الخطابية التي وفق إليها أبو بكر أنه أجاد في ترتيب المثيرات النفسية فأثار أولاً مطامع الفريقين في الصورة الأولى، وبذلـك تهيأ الجو النفسي المناسب لإثارة الشحناء والبغضاء في الصورة الثانيـة، فخلق الجو النفسي للضربة الثالثـة التي ذهبت بالأطمـاع وأبقت الشحناء، وهي التي هيأت له سبيل الفوز على منافسه (سعد بن عبادة). . .

---

(١) الطبري: ٣/٢١٠ كما يراجع شرح النهج لابن أبي الحديد: ٢/٣٩ والامامة والسياسة: ١/١٧/ لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦ هـ). تحـ. طه محمد الزيني - ط. مؤسسة الحلبي/ مصر ١٩٦٧ م.

(٢) الطبري: ٣/٢٢٠ كما يراجع شرح النهج لأبي أبي الحديد: ٢/٣٨. والإمامة والسياسة: ١/١٤.

٢ ـ الحزب القرشي :

وهو الحزب الذي تمت له الغلبة في الميدان السياسي ، فأحرز السيادة حين تمت البيعة لزعيمه أبي بكر خليفة للمسلمين .

والذي يرجح في ميزان البحث الموضوعي أن هذا الحزب لم يظهر فجأة يوم توفي النبي (ص) وساعة علم عمر وأبو عبيدة باجتماع الأنصار ، كما قد توحي بذلك كلمة عمر بن الخطاب في خلافته «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن دعاكم إلى مثلها فاقتلوه»[١] حيث أنها تسبغ على بيعة أبي بكر معنى الارتجال والمفاجأة ، وعدم سبق التفكير والتقدير .

ومما يؤيد ما نذهب إليه من تكون هذا الحزب بوجود النبي (ص) ، اهتمام أبي بكر وعمر بأمر الخلافة اهتماماً خاصاً ، يدلك على اهتمامهما هذا ما قالته أم سلمة لعائشة حينما عزمت عائشة على الخروج إلى (البصرة) :

« . . وأذكرك أيضاً ، كنت أنا وأنت مع رسول الله (ص) ، وكان علي يتعاهد نعلي رسول الله فيخصفهما ، ويتعاهد أثوابه فيغسلها فنقبت له نعل ، فأخذها يومئذ يخصفها ، وقعد في ظل سَمَرة ، وجاء أبوك ومعه عمر ، فاستأذنا عليه ، فقمنا إلى الحجاب ، ودخلا يحادثانه فيما أرادا ، ثم قالا : يا رسول الله إنا لا ندري قدر ما تصحبنا ، فلو أعلمتنا من يُستخلَف علينا ليكون لنا من بعدك مفزعاً ، فقال لهما : أما أني أرى مكانه ، ولو فعلت لتفرقتم عنه كما تفرقت بنو إسرائيل عن هارون بن عمران ! فسكتا ثم خرجا»[٢] .

---

(١) راجع شرح النهج : ٢ / ٢٩ وتاريخ الطبري : ٣ / ٢٠٥ . ـ وفي صحيح البخاري : ٨ / ٢٦ : «كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت الاوانها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها . . .» ويقول أبو بكر نفسه : «إن بيعتي كانت فلتة وقى الله شرها وخشيت الفتنة . . .» (شرح النهج : ٢ / ٥٠) . ويراجع أيضاً شرح المقاصد : ٥ / ٢٨١ ـ ابن هشام في السيرة : م ٢ / ٦٥٨ ـ تاريخ ابن كثير : ٥ / ٢٤٥ تاج العروس : مادة (فلت) ـ

(٢) شرح النهج : ٦ / ٢١٨ .

هذا وغيره يدل على أن الحزب المذكور لم يكن ابن ساعته، ولو فكرياً على الأقل، إنما مضى عليه ردح من الزمن منذ تنسم الحياة. ومهما يكن من أمره فأقطابه من الرجال ثلاثة هم: أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح، ووجهة نظر هذا الحزب في خلافة النبي (ص) تتلخص في أن هذا الحق لقريش وحدها لا ينازعها فيه إلا مدل بباطل أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة، على حد تعبير عمر بن الخطاب يوم (السقيفة).

أما مستند هذا الحزب في وجهة نظره فتتلخص في كلمتين: السَّبْق، والقرابة.

فهذا أبو بكر يحتج على الأنصار بقوله:

«فهم - يعني المهاجرين - أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول وهم أولياؤه وعشيرته، واحق الناس بهذا الأمر من بعده»[1].

وهذا عمر يرد على رأي (الحباب بن المنذر) في أن يكون من قريش أمير ومن الأنصار أمير، ويحتج في نفس الوقت لحق قريش:

«هيهات، لا يجتمع اثنان في قَرَن، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين. من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدلّ بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة»[2].

والذي يلحظه المتتبع للجدل الذي قام بين الحزب القرشي وحزب الأنصار في السقيفة هو أن مسألة الخلافة اتخذت في هذا الجدل صفة شخصية نأت بها عن وظيفتها الدينية، وعن صبغتها الإسلامية العامة.

يلاحظ هذا جلياً في قول عمر المتكلم بلسان الحزب القرشي حين قال:

---

(١) الطبري: ٣/٢٠٨. جمهرة خطب العرب: ص ١٧٥. لأحمد زكي صفوت المكتبة العلمية ط ١/١٩٣٣.

(٢) الطبري: ٣/٢٢٠. تاريخ ابن الأثير: ٢/٣٢٩. ط - صادر وبيروت ١٩٦٥ م - جمهرة خطب العرب: ص ١٧٦.

«من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته. .» و «سلطان محمد» كلمة تخرج بالنبوة عن معناها القدسي الديني إلى معنى دنيوي محض، ويلاحظ هذا جلياً في قول (الحباب بن المنذر) المتكلم بلسان حزب الأنصار حين قال: «يا معشر الأنصار! أملكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا ـ يعني عمر ـ وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر. . .»[1].

ولم يرد للمسؤولية الدينية حيال هذا المنصب ذكر في كلام الفريقين[2].

٣ ـ الحزب الهاشمي:

يذهب هذا الحزب مذهب الحزب القرشي في أن خلافة الرسول منحصرة في قريش، ولكنه لم يذهب معه في التعميم، بل كان يرى أن حق الخلافة منحصر في بني هاشم، وعلى التخصيص في علي بن أبي طالب.

وقد كان عنصر القبلية في الحزبين السابقين قوياً كما عرفت من تكوينهما العام، ومن جدلهما في الميدان السياسي، أما هذا الحزب فالعنصر العقائدي هو العنصر الأقوى فيه، يلاحظ ذلك من أعضائه البارزين، فقد كانوا خليطاً من قبائل شتى فيهم الأموي كخالد بن سعيد بن العاص والغفاري كأبي ذر

---

(١) يراجع شرح النهج جزء ٢/٣٨ وكذلك جزء ٦/ ص:٨ وما بعدها. ـ الإمامة والسياسة ١/١٥ وتاريخ الطبري: ٣/٢٢٠.

(٢) وهذه نقطة هامة في النظرة إلى وظيفة ودور (الخلافة /الإمامة) بعد النبي (ص) ـ باعتبارها خلافة للنبوة أو للنبي ـ .

لقد تكون حول هذه النقطة رأيان مختلفان:

أحدهما: يجعل (للخلافة/الإمامة) دوراً في التشريع (التفسير، والتخصيص، والتعميم، وبيان المجمل، والتفصيل) إلى جانب الدور التنظيمي السلطوي.

ودور الفقيه وفقاً لهذا الرأي يأتي بعد دور الإمام/ الخليفة في الحقل التشريعي.

ثانيهما: يجعل (للخلافة/ الإمامة) دوراً تنظيمياً سلطوياً فقط دون أن يكون للخليفة/ الإمام دور مميز في الحقل التشريعي. إن هذا الحقل يتولاه المحدثون والفقهاء، وأما الخليفة/ الإمام فهو يرجع إليهم فيه، وقد يكون واحداً منهم وقد لا يكون.

ويلخص هاتين النظرتين القول المشهور للإمام علي: «سلوني قبل أن تفقدوني»، وأقوال أخرى له من هذا القبيل، حفل بها (نهج البلاغة)، وغيره من كتب الحديث، وأقوال مشابهة ثبت صدورها عن كثير من أئمة أهل البيت المعصومين، وسنتحدث عن ذلك في الفصل العاشر القادم من الكتاب.

جندب بن جنادة، والكندي كالمقداد بن الأسود، والفارسي كسلمان، والعبد كعمار بن ياسر إلى غيرهم من عيون المهاجرين والأنصار. فهذه العناصر المتباينة المنبت لا تجمع بينها أية وحدة قبلية بخلاف الحزبين السابقين.

وكذلك فإن هذا الحزب، كالحزبين السابقين، لم يكن ابن ساعته، بل يرجع به الزمن إلى أوائل البعثة النبوية، ولكنه يختلف عنهما في أن المؤثرات التي كونته لم تكن مؤثرات شخصية كما في ذينك الحزبين بل كانت مؤثرات دينية بحتة، فإن رجال هذا الحزب يستندون في وجهة نظرهم السالفة إلى أحاديث فاه بها النبي (ص) تؤيدهم فيما يقولون وتدعم ما يذهبون إليه، ولسنا الآن في صدد تبين وجه الحق في هذه الدعوى، ولذلك محله فيما سيأتي من فصول هذا الكتاب، وإذا كانت المؤثرات التي ساعدت على تكوين هذه النظرة مؤثرات دينية بحتة فلا بد أن يكون كثير من المسلمين، غيرهم، قد سمع ما يؤيدها من رسول الله (ص)، ولا بد أيضاً أن يكون نبأها قد انتهى ممن سمعها إلى من لم يسمعها، وجرياً مع هذا التفكير لا بد أن نذهب إلى أن الشعور الذي جمع أعضاء هذا الحزب قد شمل جميع المسلمين، أو الجمهور الأعظم منهم ممن بلغتهم تلك المؤثرات ووعتها أنفسهم، والذي يدعم هذا التفكير هو ما يطالعنا به (الزبير بن بكار) في حديث له: «كان عامة المهاجرين وجل الأنصار لا يشكون أن علياً هو صاحب الأمر بعد رسول الله (ص)»(١) والمهاجرون والأنصار هم أعيان الناس إذ ذاك، وهم محل الثقة ومرجع الأمر في الدين بعد النبي (ص) فخليق بالناس أن يقتفوا أثرهم فيما يأخذون وفيما يدعون.

وأعود هنا فأكرر ـ مبالغة منّي في الحيطة والحذر من أن يسبق إلى الوهم ما لا أريده ـ أنني لست بصدد تبين وجه الحق في هذا الذي ذكرته آنفاً، بل كل عملي ينحصر بعرض ما يظهر لي من خلال الحوادث والنصوص التاريخية، أما التمحيص والتدقيق فله مجال آخر في هذا الكتاب.

وقد سبق لنا أن نوهنا بأن أعضاء هذا الحزب كانوا في شغل، بما فدحوا

---

(١) ينبغي أن نعطي هذه الشهادة قيمتها التاريخية، لأنها شهادة من عدو. فالزبير بن بكار ينتهي نسبه إلى عبد الله بن الزبير، وقد كان الزبير بن بكار يظهر التعصب على علي وأولاده بحكم نسبه المتصل بعبد الله. (راجع شرح النهج لابن أبي الحديد: ٦/ ٢١).

بـه من وفـاة النبي (ص) عمـا حـدث بين الحـزبين السـابقين في (سقيفـة بني ساعدة)، حيث كان هؤلاء في جدلهم حول الخلافة بينما كـان أولئك يقـومون بواجبهم تجاه دفن النبي، وهكذا تقرر مصير الخلافة الإسلامية بمبايعة أبي بكر في (السقيفة)، دون أن يعلم أحد من الحزب الهاشمي بشيء مما تم، حتى إذا خرج القوم من (السقيفة) إلى المسجد أتى (البراء بن عازب) يذيع بين أعضاء الحزب الهاشمي نتيجة ما توصل إليه المجتمعون[1].

ومما لا شك فيه هو أن علياً ومن معه فوجئوا بهذا النبأ، كأنهم أخذوا على حين غرة من حيث لم يكونوا يتوقعون، فالنصوص التاريخية تدل على أنهم كانوا على يقين من أن الخلافة لا تتعدى علياً، وها هو يقول لابن عباس وقد جاءه أبو سفيان يريد أن يبايعه «هذا أمر ليس نخشى عليه»[2].

ويقول لعمه العباس وقد طلب إليه أن يتصدى للبيعة:

«أو يطمع يا عم فيها غيري؟!»[3].

هذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أنهم وجدوا في نبأ «البراء بن عازب»[4] أمراً لم يحسبوا له حساباً لأنهم على اطمئنان من أن مصير الخلافة مقرر لعليٍّ، اللهم إلا (العباس بن عبد المطلب) فإنه، كما يبدو لنا من خلال إلحاحه على ابن أخيه عليّ في طلب الخلافة دون إبطاء، كان يحس بأن في الجو شيئاً وبأن الأمر يوشك أن يفلت من ابن أخيه، ولذلك فقد قال له حين أقبل عليه أبو سفيان:

«يا ابن أخي: هذا شيخ قريش قد أقبل فامدد يدك أبايعك ويبايعك معي، فـانا إن بـايعناك لم يختلف عليـك أحد من بني عبـد منافٍ، وإذا بـايعـك بنـو

---

(١) شرح النهج: ٢١٩/١.
(٢) شرح النهج: ٤٨/٢.
(٣) شرح النهج: ١٦١/١.
(٤) البراء بن عازب بن الحارث الخزرجي (أبو عمارة) قائد صحابي من أصحاب الفتـوح. غزا مع رسول الله (ص) خمس عشرة غزوة. لما ولي عثمـان الخلافـة جعله أميراً على (الري) بـ (فارس) سنة (٢٤ هـ). عاش إلى أيام مصعب بن الزبير فسكن الكوفة، وتوفي في زمنه سنة (٧١ هـ) (الأعلام للزركلي ـ ط ٤٦/٢/٥).

عبد مناف لم يختلف عليك قرشي، وإذا بايعتك قريش لم يختلف عليك بعدها أحد من العرب»[١].

وإذن فقد كان العباس، بما لديه من معلومات، يدرك أن في الجو شيئاً وأن هناك من يعمل في حقل الخلافة الإسلامية على غير هواه.

وبعد أن تم النصر للحزب القرشي بتحطيم كيان الأنصار كحزب اتجه النظر إلى الحزب الهاشمي فلا يجوز في المنطق السياسي أن يفوز الحزب القرشي في الميدان ويبقى للحزب الهاشمي وحدة وكيان.

ولكن السياسة التي اتبعها الحزب الغالب في إخضاع الحزب الهاشمي لم تكن كالسياسة التي أتبعها في إخضاع حزب الأنصار، فقد رأينا أنّ الأسلوب الذي اتبع مع الأنصار هو سياسة اللين بصورة عامة، والجدل الذي يعتمد على قرع الحجة بالحجة، أما الأسلوب الذي استعمل في إخضاع الحزب الهاشمي فهو سياسة العنف والإجبار، ولعل ذلك يرجع إلى أن الحزب القرشي كان يعرض في (السقيفة) مجرد «فكرة» ولم يتقرر لها وجود في الحياة الإسلامية العامة، أما بعد بيعة أبي بكر فقد أصبحت «الفكرة» حقيقة واقعة في المجتمع الإسلامي، واتخذ الحزب صفة شرعية، فاستساغ أن يبلغ ما يريد بالعنف والقسر لا باللين والإقناع.

فبعد أن تمت البيعة لأبي بكر أرسل عمر بن الخطاب إلى دار النبي (ص) ـ وفيها الهاشميون ومن معهم ـ يدعوهم للبيعة، فثار في وجهه الزبير والمقداد، فأخذ عمر سيف الزبير وكسره، ثم وطأ صدر المقداد، وتوعد من لجأ إلى دار الزهراء من الهاشميين، بأن يضرم عليهم البيت ناراً»[٢].

فأخرجهم منها، واضطرهم إلى البيعة اضطراراً اللهم إلاّ عليّ فإنه قد أبى البيعة، واعتصم بداره لا يخرج منها، لأنه كان يرى أن القوم قد عدوا على حق له فسلبوه إياه، فيقول، وقد أخذ ليبايع قسراً:

---

(١) شرح النهج: ٢/ ٤٨.

(٢) الطبري: ٣/ ٢٠٢ ـ كما يراجع شرح النهج: ٢/ ٥٦. العقد الفريد ٤/ ٢٦٠.

«أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي (ص) وتأخذونه منا أهل البيت غصباً. ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة وسلموكم الإمارة، فأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم على الأنصار، فنحن أولى برسول الله حياً وميتاً، فأنصفونا، إن كنتم تخافون الله، من أنفسكم..»[1].

وهكذا كال للقوم بكيلهم، ودمغهم بحجتهم، فلم يكن استتباب الأمر لأبي بكر ليفل عزم الحزب الهاشمي عن الصراع في سبيل ما يراه حقاً له فخرج علي والسيدة الزهراء في الليل إلى الأنصار عسى أن يثوبوا إلى عليّ فيبايعوه، أو يرجع الأمر إلى غير ما استقر عليه من البيعة لأبي بكر.

ولكن الأنصار كانوا قد بايعوا، والبيعة عند العربي عهد يعطيه فيملكه ولا يستطيع منه فكاكاً، إلا أن يستقيل من بيعته فيقال منها، وهي تدل على ما للكلمة من حرمة وقدسية عند العربي الأصيل!

لذلك كانت بيعة الأنصار لأبي بكر حاجزاً لهم عن كل انتقاض عليه فكانوا يجيبون السيدة الزهراء:

---

(١) شرح النهج: ٦/ ١١ ـ الإمامة والسياسة ص ١/ ١٨ ـ وقد تكرر منه التذكير بالحقيقة في مواقف عدة قبل توليه الخلافة وبعده، فمن ذلك قوله، لما انتهت إليه أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله: «قال عليه السلام: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت منا أمير ومنكم أمير فقال: فهلا احتججتم عليهم بأن رسول الله (ص) وصى بأن يحسن إلى محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم. قالوا: وما في هذا من الحجة عليهم؟ فقال: لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم. ثم قال: فماذا قالت قريش؟ قالوا: احتجت بأنها شجرة الرسول (ص). فقال: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة» (نهج ٢/ ٨٤). ومن ذلك قوله: «وقال قائل: انك على هذا الأمر يا ابن أبي طالب لحريص، قلت: بل أنتم والله لأحرص وأبعد، وأنا أخص وأقرب، وإنما طلبت حقاً لي وأنتم تحولون بيني وبينه، وتضربون وجهي دونه. فلما قرعته بالحجة في الملأ الحاضرين هب لا يدري ما يجيبني به. اللهم إني أستعينك على قريش ومن أعانهم، فإنهم قطعوا رحمي، وصغروا عظيم منزلتي، وأجمعوا على منازعتي أمراً هولي. ثم قال: ألا إنَّ في الحق أن تأخذه وفي الحق أن تتركه» ونظيره من كلام آخر له: (نهج البلاغة ٢/ ٢٠٢).

«لو كان ابن عمك سبق إلينا أبا بكر ما عدلنا به»[1].

ولكن علياً كان له العذر في عدم المبادرة إلى التعرض للخلافة فكان يقول:

«أكنت أترك رسول الله ميتاً في بيته لا أجهزه، وأخرج إلى الناس أنازعهم في سلطانه؟»[2].

ولكن هذه الحركة التي قام بها الحزب الهاشمي وإن لم تثمر في دفع الأنصار إلى التملص من بيعتهم لأبي بكر وعقد الخلافة لعليّ، إلا أنها تركت أثراً في مجال آخر، فنرى طائفة من زعماء الأنصار كعبادة بن الصامت، وأبي التيهان، وحذيفة بن اليمان، مع طائفة من أعضاء الحزب الهاشمي كالمقداد وسلمان وأبي ذر وعمار يعقدون مؤتمراً في المدينة في (بني بياضة)[3].

ويقررون أن يعملوا على إعادة الأمر شورى بين المهاجرين، فهذا خليق بأن يعالج مسألة الخلافة في جو هادىء، فهو أحفظ لبيضة الإسلام من أن يصيبها صدع يوهن منها.

وهذا المؤتمر يدل على أن الأنصار، بعد أن اندحروا في الميدان السياسي، كحزب، قد مالوا إلى الحزب الهاشمي وانضموا إليه.

وقد قام الحزب القرشي بحركة مضادة حين انتهى إليه نبأ المؤتمر فاستدعى أبو بكر وعمر أبا عبيدة بن الجراح والمغيرة بن شعبة ليتدبرا معهما وجوه الرأي فيما يفعلانه، وإذ ذاك نرى المغيرة يقول:

«الرأي أن تلقوا العباس فتجعلوا له ولولده في هذا الأمر نصيباً فيكون له ولعقبه، فتقطعوا به من ناحية علي بن أبي طالب»[4].

---

(١) شرح النهج: ٦/ ١١ ـ الإمامة والسياسة: ١/ ١٩.
(٢) المصدر نفسه ٦/ ١٣.
(٣) منخفض متسع من الأرض في إحدى نواحي المدينة، كان موطناً لقبيلة من الأنصار الخزرج. (معجم البكري).
(٤) شرح النهج: ٢/ ٥٢.

فأخذ العمران بهذا الرأي وذهبا إلى العباس، فقال له أبو بكر في بعض كلامه:

«. . وما انفك يبلغني عن طاعن يقول بخلاف قول عامة المسلمين، يتخذكم ـ يعني بني هاشم ـ لجأ، فتكونوا حصنه المنيع وخطبه البديع»[١].

وهذا الطاعن الذي أشار إليه أبو بكر هو المؤتمرون، وإذن، فقد كان مفهوماً أن سبب هذه الحركة هو الحزب الهاشمي، ونحن نرى أن الطريقة التي اعتزم الحزب القرشي اتباعها في تحطيم الحزب الهاشمي في هذا الموقف هي الطريقة نفسها التي اتبعها في تحطيم حزب الأنصار، فكما أنه شطر حزب الأنصار إلى شطرين، أراد أن يكوّن من الحزب الهاشمي جبهة تناهضه وتعمل على تقويضه، وذلك بكسب العباس ورهطه إلى صفهم ضد علي بن أبي طالب، إلا أن الوسائل اختلفت في المحاولتين.

ففي المحاولة الأولى: كانت الوسيلة هي إثارة العداء والبغضاء بين فريقي الأنصار بإثارة ذكريات التاريخ الدموي التي بينهم.

أما المحاولة الثانية مع الحزب الهاشمي فكانت من طبيعة أخرى حيث لم يكن بين أعضائه دماء، فكانت الوسيلة هي الإغراء بالمال والسلطة، فاسمع أبا بكر يقول للعباس:

«فاما دخلتم فيما دخل فيه الناس، أو صرفتموهم عما مالوا إليه. . فقد جئناك ونحن نريد أن نجعل لك في هذا الأمر نصيباً ولمن بعدك من عقبك»[٢].

ولكن العباس[٣] لم يلن أمام الإغراء المبذول، بل تناول كلام أبي بكر وعمر فنقضه فقرة فقرة، ولم يتزحزح عن موقفه، وخرج القوم من عنده دون أن يفوزوا منه بطائل[٤].

---

(١) نفس المصدر: ١/ ٢٢٠.
(٢) شرح النهج: ١/ ٢٢٠.
(٣) راجع رد العباس على أبي بكر في شرح النهج: ١/ ٢١١.
(٤) للباحث في تاريخ هذه المرحلة أن يفترض أن هذه المحاولة تركت أثراً في نفس العباس وأبنائه تفاعل فيما بعد، وكان البذرة التي نمت حولها الفكرة العباسية حول السلطة والمشروع العباسي لجعل الخلافة في بني العباس.

أما المؤتمر فلم يفز بتحقيق قراره، لأن البيعة كانت قد تمت لأبي بكر، ولا يمكن أن يجازف الحزب القرشي بالرجوع إلى الشورى، إذ لو رجع إليها لتفلت الأمر من يده بلا شك، حيث أن البيعة قد تمت في ظروف نفسية خاصة، ولا يمكن أن يعاد تمثيلها على المسرح السياسي مرة أخرى، ولأنها قد تمت في نجوة عن الحزب الأقوى، وهو الحزب الهاشمي، وكان القرشيون يدركون بأنهم لو دخلوا مع الهاشميين في معركة سياسية لما استطاعوا الاحتفاظ بالنصر الذي حققوه في (السقيفة).

إلى هنا، ولم ينته ما جره حادث (السقيفة) في أعقابه من أحداث كادت أن تنتسف المجتمع الإسلامي من أساسه، فقد ذهب عن الأنصار في غمرة المد العاطفي الذي عصف بهم في (السقيفة)، إذ شعروا بالخوف من أن تستتب السلطة لقريش فتنتقم منهم جزاء ما فدحوها به، انتصاراً للنبي، بالحروب التي ذهبت بزهرة شبابها. . . ثم معارضتهم الشديدة لقريش بعد أن دخل الحزب القرشي في السقيفة عنصراً منافساً. . . أجل ذهب عن الأنصار في غمرة هذا الخوف وهذا الكفاح ما لأهل بيت نبيهم عليهم من حق. . .

فلما هبَّ الحزب الهاشمي وبرز في الميدان السياسي، بعد أن تمت البيعة لأبي بكر، ثاب إلى الأنصار ما ذهب عنهم، ولما راح علي يستثيرهم كان مؤتمر (بني بياضة) كما عرفنا، هذا المؤتمر الذي أوضح للمؤتمرين بأن العمل السلمي لن يجدي في إرجاع الحزب القرشي إلى الجادة ـ كما يرون ـ فاجتمعوا وتلاوموا فيما بينهم وندموا على تسرعهم بالبيعة لأبي بكر، ثم ذكروا علياً ونادوا في الملأ: «لا نبايع إلا علياً»[1].

ولم تكن هذه الحركة لتجد هوى من الحزب القرشي، لأنها لو تركت دون رادع لانتشرت، ولكانت كفيلة بأن تكون عقبة كأداء في سبيل استكمال الحزب سلطته في جميع بقاع الإسلام.

جند الحزب القرشي للقضاء على هذه الصيحة شعراءه وخطباءه فسلكوا مسلك التهديد والوعيد، فانبرى لهم شعراء الأنصار والهاشميين وتبادل الفريقان

---

(١) الطبري: ٣/٢٠٢.

الهجاء والوقيعة[1].

واستخدم أبو بكر وأركان حكمه أسلوباً آخر في اجتذاب تأييد نساء الأنصار والمهاجرين في المدينة فبعث إلى امرأة من بني عدي ابن النجار قسمتها مع زيد بن ثابت ولكن هذه المرأة أدركت بحدسها الغاية من إرسال هذا المال فردته عليه[2].

وجلي أن القضية إلى هنا دخلت في مجال آخر هو مجال العصبية القبلية، والتمدح والتفاخر على حساب نقائص الآخرين وأخطائهم، وكان أن تدخل فيها جماعة ممن يكيدون للإسلام ويتربصون به ويفترصون له الفرص فلا يدعونها تمر دون أن يلحقوا به وهناً كعمرو بن العاص وأمثاله من المؤلفة قلوبهم.

حين رأى عليّ هذا التصرف، في الوقت الذي أطلعت الفتنة رأسها في بعض أنحاء جزيرة العرب، خاف على المسلمين أن تُحل عروتهم ويذهب ريحهم، في وقت هم أحوج ما يكونون فيه إلى الوحدة والتضامن فأوعز للهاشميين والأنصار بالكف عما هم فيه من الجدل، ومضى يبايع أبا بكر «قائلاً»: «سلامة الدين أحب إلينا»[3].

وبمبايعة علي لأبي بكر يتم الدور الأول من الأدوار التي مرت بها الدولة الإسلامية وقد عرضنا فيما سلف للأدوار التي مر بها نظام الحكم في الإسلام، كما رأينا أن مسألة الخلافة بدت في هذا الدور مسألة شخصية أكثر منها دينية.

وسنرى فيما يأتي من فصول أن الشكل الذي تمت به البيعة لأبي بكر سيحتل مكانة مرموقة في تفكير الفرق الإسلامية، فيما يتصل بتعيين الخليفة فيتكون من ذلك مبدآن: مبدأ «الاختيار»، ومبدأ «الاجماع».

---

(١) شرح النهج: ١٤/٥ وما بعدها.

(٢) راجع شرح النهج: ٥٣/٢.

(٣) شرح النهج: ٢١/٦. وقال فيما بعد متحدثاً عن موقفه القديم في رسالة إلى المصريين: «... رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد (ص) فخشيت ان لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً... فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق...» (نهج ١١٩/٣ والإمامة والسياسة: ١٣٣/١).

خلافة عمر:

استتب الأمر لأبي بكر، واستوت له السلطة التامة بعد أن بايعه علي بن أبي طالب، وانصرف المسلمون إلى جهاد أعدائهم في خارج الحدود الإسلامية، حتى إذا عهد أبو بكر لعمر بالخلافة من بعده دخل أسلوب الحكم في الإسلام في دور ثان، وقد أثار عهد أبي بكر لعمر بالخلافة من بعده لغطاً واحتجاجاً بين أعضاء الحزب القرشي نفسه، كطلحة وآخرين، إذ قالوا لأبي بكر، حين علموا بأمر ذلك العهد: «ولّيت علينا فظاً غليظاً!»[١] فلم يأبه لهم أبو بكر.

أما الحزب الهاشمي فلم يحرك ساكناً في هذا الدور، إذ لو دخل في حركة معارضة من أجل السلطة لهدد ذلك بتصدع وحدة الأمة، وعاد على المسلمين بالوهن الشديد، حيث كانت الجيوش الإسلامية آنذاك تحارب في أكثر من جبهة، وهذا الوضع الذي كان عليه المجتمع الإسلامي يقضي بالحفاظ التام على الوحدة وبث روح الألفة بين المسلمين.

وسيحتل هذا الدور أيضاً ـ كما حدث فعلاً ـ مكاناً في تفكير الفرق الإسلامية، ويستخرج منه الفقهاء والمتكلمون في مسألة كيفية تعيين الخليفة مبدأ «العهد والتعيين» مع المحافظة على المبدأين السابقين.

وفي هذا الدور يدخل عمر مع أحد أعضاء الحزب الهاشمي، وهو (عبد الله بن عباس)، في مناقشات تدور حول المبدأ الفكري العقيدي الذي يستند إليه الحزب الهاشمي في دعواه، وسنعرض لهذه المناقشات في بعض الفصول الآتية.

قصة الشورى:

ويطعن عمر بيد (أبي لؤلؤة) فيمر الحكم في الإسلام على يديه في دوره الثالث، بشكل ثابت لا يمت إلى الشكلين السابقين بآصرة، ألا وهو: الشورى[١].

---

(١) شرح النهج: ١/١٦٤ ـ وقد ورد القول بألفاظ أشد لهجة وبائقة (راجع طبقات ابن سعد ٣/١٩٩ ـ الإمامة والسياسة: ١/٢٥ ـ الطبري: ٤/٤٢٨ ـ ابن الأثير: ٢/٤٢٥).

(١) راجع ذلك كله في شرح النهج: ١/١٨٥ وما بعدها.

فعندما شعر عمر (رض) بدنو أجله عين ستة أنفار هم: علي وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله. وعهد إليهم أن يختاروا من بينهم، في ثلاثة أيام، من يكون من بعده خليفة للمسلمين، وإذا اجتمع أربعة وخالف اثنان فما ذهب إليه الأربعة هو الحق، وإذا انقسموا إلى شقين متساويين فمن اختاره فريق عبد الرحمن بن عوف هو الخليفة.

هذا هو الشكل الذي أوجده عمر في الاستخلاف.

ونرجع إلى تاريخ الشورى فإذا نحن منها أمام مأساة استوفت فصولها، وقد كانت مأساة لأن الحزب الهاشمي قد أزمع أن يدخل الصراع في هذا الدور من جهة، ثم لأن هذا الشمل الذي اختاره عمر قد دبّر بحذق ومهارة ليفلت الأمر من يد الحزب الهاشمي من جهة أخرى.

فقد رأينا أن عمر قد جعل الفوز للجانب الذي فيه عبد الرحمن، والجانب الذي فيه عبد الرحمن سيكتب له الفوز حتماً، وقد قال علي لعمه العباس: موضحاً ذلك: «.. ذهبت منا والله. فيقول له العباس كيف علمت؟ فقال ألا تسمعه يقول: كونوا في الجانب الذي فيه عبد الرحمن، لأنه ابن عمه، وعبد الرحمن نظير عثمان وهو صهره، فإذا اجتمع هؤلاء، فلو أن الرجلين الباقيين كانا معي لم يغنيا عني شيئاً مع أني لست أرجو إلا أحدهما»[1] يعني بالرجلين طلحة والزبير، ويعني بأحدهما الزبير ـ وكان الأمر كما قال، فقد تنازل له الزبير عن حقه.

وقد قبل علي عضوية هيئة الشورى وهو على مثل اليقين بعدم الفوز، إلا أنه دخل معتمداً على تذكير القوم بعظيم بلائه في خدمة الإسلام والمسلمين، وتذكيرهم بوصايا الرسول به وبفضائله الجمة، عسى أن يكون في ذلك ما يحمل القوم على الإنصاف والصواب، ولكن ذلك لم يجده نفعاً، وبعد حوار طويل بينهم تنازل (عبد الرحمن بن عوف) عن حقه في الخلافة، على أن يفوضوه أمر الاختيار، فقبلوا إلا علياً فإنه لم يجب إلى ذلك إلا بعد أن أخذ عليه عهداً على

---

(١) شرح النهج: ٩/٥٠.

ألا يميل إلى رحم، وأن يجتهد في اختيار الصالح للمسلمين، ولما أجابه عبد الرحمن إلى ذلك انفضّ الاجتماع لينطلق عبد الرحمن في استشاراته، وبعد ثلاثة أيام أمضاها في استشارة أعيان المسلمين، رأى أن القوم يقبلون بواحد من اثنين: علي وعثمان، فدُعي عندئذ مسلمو المدينة إلى اجتماع عام عقد في مسجد رسول الله، ولما تكاملوا أعلن عبد الرحمن أنه يبايع علياً على أن يعمل بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر (رض) فأبى علي عليه ذلك وقال: «بل على كتاب الله وسنة رسوله واجتهاد رأيي»[1].

وما ذلك إلا لأنه رأى ألا يقيد نفسه بسوابق قد لا تصلح لزمانه الذي هو فيه، وقد لا تساير التطورات الاجتماعية التي كانت تطرأ على المجتمع الإسلامي بسرعة نتيجة حركات الفتح وانتشار الدعوة الإسلامية، فما كان من عبد الرحمن إلا أن عرض شروطه على عثمان فقبل بها وتمت البيعة لعثمان، وصدقت نبوءة علي.

والذي نرجحه الآن أن عبد الرحمن كان على علم من أن علياً سيرفض المنصب بهذا الشرط لأنه لم يكن يشجع بعض التصرفات التي تمت في عهد الخليفتين أبي بكر، وعمر، كما كان يرى من الواجب عزل بعض الولاة عن الأمصار الإسلامية.

والذي يلاحظ في الدورين الثاني والثالث اللذين مر بهما الحكم الإسلامي أن الحكم اتخذ صفة دينية، فنرى أبا بكر يرد على من اعترض عليه حين ولى عمر بن الخطاب بأنه إنما راعى بذلك مصلحة الإسلام، ونرى أن علياً في الدور الثالث يأخذ المسألة على أنها واجب ديني وليس مصلحة شخصية، فنسمعه يقول لعمه العباس: «والله ما بي رغبة في السلطان وحب الدنيا، ولكن لإظهار العدل والقيام بالكتاب والسنة»[2].

وقد احتل هذا الدور مكانة خاصة في التفكير السياسي الإسلامي من حيث العدد الذي تنعقد به البيعة للإمام، فترى طائفة أنه خمسة، وترى طائفة

---

(1) شرح النهج: ١/١٨٨.
(2) شرح النهج: ٩/٥١.

كفاية واحد، كما سيرد إيضاحه.

ويتم الأمر لعثمان فلا يسير بسيرة الشيخين فيفسد ما بينه وبين عبد الرحمن بن عوف.

ويمضي عثمان بسياسة خطرة[1]، فينكل بالصحابة ويسلط أقاربه على الناس، ويتصرف في الأموال العامة تصرفات مريبة، فينتهي أمره بالثورة عليه وقتله في داره، وهنا تنتهي فصول المأساة التي تتكون منها قصة الشورى.

وبقيت المدينة بعد قتل عثمان خمسة أيام في عهدة الغافقي بن حرب[2]، زعيم الثوار المصريين. وبقي المسلمون من الصحابة وغيرهم، ومن ورائهم الثوار، يلاحقون علياً ليبايعوه وهو يأبى عليهم ذلك، يفضل أن تؤول الخلافة إلى غيره ويبقى رجلاً من عامة المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، يدفعه إلى ذلك شعور بأن سيرته النقية وما سيحمل عليه الناس من العدل الخالص أمر لا ينسجم مع الوضع الذي آل إليه أمر المسلمين على عهد عثمان، لكن الصحابة والثوار ألحّوا عليه في ذلك إلحاحاً شديداً، فبويع خليفة للمسلمين بإجماع الصحابة والثوار، سوى نفر يسير منهم عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص.

إلى هنا تم لنا ما كنا نريده من استعراض ما مر على المسلمين فيما يتعلق بالحكم في الإسلام، منذ توفي النبي (ص) إلى الوقت الذي بدأت فيه الفرق الإسلامية بالتكون والظهور.

وفي خلافة علي بن أبي طالب وجدت بعض هذه الفرق سبيلها إلى النور ثم تتابعت في الظهور واحدة تلو الأخرى.

وسنتناول كل واحدة منها بالبحث، عارضين أسباب تكوينها، والمراحل التاريخية التي مرت بها، حتى إذا انتهينا من ذلك كله انتقلنا بالبحث إلى آراء الفرق الإسلامية في كيفية تعيين الحاكم وفي الصفات التي يجب أن تتوفر فيه.

---

(١) راجع نتفا من ذلك في شرح النهج: ١/١٩٨ وما بعدها، وكذا الجزء ٢/١٢٩ وما بعدها.

(٢) تاريخ الطبري: ٤/٤٣٢.

الفصل الرابع

الفرق الإسلامية

تمهيد :

ذكرنا فيما سبق أنَّ الفرق الإسلامية لم يكن لها وجود في زمان النبي (ص) لعدم وجود ما يدعو إلى نشأتها وتكونها، ولكننا رأينا أنَّ الأحزاب «الإسلامية» كانت موجودة في زمانه .

ونحن حينما نتحدث هنا عن الفرق الإسلامية، فإننا لا نعني الأحزاب الإسلامية، وما نقصد بالفرقة إلا المدرسة الفكرية ذات المبادىء المحددة الواضحة، وذات الكيان المتميز عن غيره، وهذا ما لم يكن موجوداً في صدر الإسلام، حيث لم يكن لهذه الأحزاب ذلك الكيان الفكري الواضح .

وهكذا فإن وجود بعض الفرق الإسلامية، كفرقة الشيعة مثلاً، كان امتداداً لوجود بعض الأحزاب الإسلامية، كالحزب الهاشمي، والحديث عنها لا يعني حديثاً عن الحزب الهاشمي الذي كان يتألف من طائفة من الناس ترى الخلافة بعد النبي لعلي بن أبي طالب، وإنّما الحديث عن الشيعة هو حديث عن نظام فكري محدد المبادىء واضح الحدود .

وقد ذكرنا إنَّ الفرق الإسلامية الخمس هي : الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والمرجئة، وأهل السنة، وسنعرض لكل واحدة منها حسب ترتيب نشوئها .

الشيعة :

الظاهرة الأولى في مذهب التشيع هي التمسك بولاء آل بيت النبي (ص)

وحبهم، والانحياز إلى جانبهم في كل نازلة تنزل وخطب يلمّ.

وهذه الظاهرة كانت موجودة في الكتلة التي أسميناها في البحث السابق بـ «الحزب الهاشمي» ولكن هذا لا يعني أنَّ هذه الفكرة وجدت سبيلها إلى الوجود في يوم (السقيفة) فقط حينما برزت إلى الميدان السياسي، كما تذهب إلى ذلك طائفة من الباحثين[1]، بل كانت هذه الفكرة موجودة قبل (السقيفة)، وقد وردت لفظة «الشيعة» في بعض الأحاديث النبوية الكريمة ومنها قوله (ص): «.. أنه إذا كان يوم القيامة دعي الناس بأسمائهم وأسماء أمهاتهم ستراً من الله عليهم، إلا هذا وشيعته فإنهم يدعون بأسمائهم لصحة ولادتهم»[2]. ويقول لعلي: «إنك ستقدم على الله أنت وشيعتك راضين مرضيين، ويقدم عليه عدوك غضاباً مقمحين»[3].

وهناك نصوص أخرى وردت في الحث على حب آل بيت النبي والسير على هديهم لا يكاد يلحقها الحصر، منها حديث الثقلين وهو: «كأني قد دعيت فأجبت، إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله عز وجل وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما فإنهما لن يتفرَّقا حتى يردا عليَّ الحوض»[4].

ولكن هذه النزعة ما كانت لتظهر واضحة محددة في زمان النبي (ص) لعدم وجود ما يقابلها، فهذا أبو سعيد الخدري يقول: «إنا كنا نعرف المنافقين نحن معاشر الأنصار ببغضهم علي بن أبي طالب»[5].

---

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام ص: ٢٦٦، وضحى الإسلام ص: ٣/٢٠٩.
(٢) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة لأحمد بن حجر الهيثمي المكي (ت ٩٧٤ هـ) ـ ص: ١٥٦ ـ ط ٢/ القاهرة ١٩٦٥ م.
(٣) الصواعق ص: ١٥٤.
(٤) الصواعق ص: ١٥٠ وما بعدها ـ إحياء الميت بفضائل أهل البيت ص: ٢٤٠. لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (ت ٩١٠ هـ) ـ مؤسسة الوفاء بيروت ط ١/١٩٨٢ م.
(٥) الصواعق: ص ١٢٢ ـ كما يراجع (صحيح الترمذي ١٣/١٦٧)، كما ذكر الحديث منسوباً إلى عبد الله بن عباس في (تاريخ بغداد ٣/١٥٣) وفي (الاستيعاب ٢/٤٦٤) منسوباً إلى جابر بن عبد الله الأنصاري. وثمة نص عن أبي حاتم الرازي قال فيه: «إن =

ولـذلك فلم يكن يـطلق هذا اللفظ إلا على طـائفة من الصحـابة كـانـوا شديدي الاتصال بعلي، منهم أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي وعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود وحذيفة بن اليمان. حتى إذا كانت حادثة (السقيفة) وظهرت في الميدان السياسي الإسلامي بعض النزعات التي تخالف هـذه النزعـة في مظهرها العام، هيأ ذلك للنـزعة الشيعيـة أن تبرز إلى المحيط الإسـلامي على النحو الذي بيناه فيما سبق، وبقيت هكذا تنسجم مع الأوضاع السياسية السائدة حيناً، وتتعارض معها حيناً آخر.

حتى إذا بويع علي بالخلافة، وعصى (معاوية بن أبي سفيان) فلم يبايعه اشتد بروز التشيع، وتركـزت الفكرة، واستمـدت عناصر حياة جـديدة، حيث اتخذت صفة نضالية.

فلما نشبت حرب (الجمل) وتلتها حرب (صفين) بلغت هذه النزعة تمام نموها بعد أن اغتذت بالدماء السائلة والآلام المشتركة والهدف الواحد.

وفي أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العبـاسية تكـامل الـنظام الفكري للمذهب الشيعي في أبحاث عقلية منطقية تدور حول مسائل الإمامة وغيرها من العقائد الإسلامية. حيث صاغ المتكلمون والفقهاء مضمون النصوص القرآنيـة والحديثية في صورة مبادىء فكرية. وقد قال (ابن النَّديم) في ذلك:

«أول من تكلم في مذهب الإمامة علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وله من الكتب كتاب «الإمامة» وكتاب «الاستحقاق»[(١)].

و(علي بن إسماعيل) هذا عاش في أيام الرشيد والمأمون وهو من علماء الشيعة ومتكلميهم.

ومنذ ذلك الـوقت تبلور التشيع في مـدرسة فكـرية ذات مبـادىء وأسس

= أول اسم ظهر في الإسلام على عهد رسول الله (ص) هو الشيعة، وكان هذا لقب أربعة من الصحـابة، وهم: أبـو ذر، وسلمان، والمقـداد، وعمار، إلى أن آن أوان (صفين) فاشتهر بين موالي علي رضي الله عنه».

(١) الفهرست لابن النـديم: ص ٢٦٣ ـ والشيـخ الـطوسي في (الفهـرست) ط. النجف / ١٣٨٠ ـ ١٩٦١/ ص: ١١٣.

منظمة، من جملتها النظرية السياسية في قضية الحكم في الإسلام.

فرق الشيعة:

حينما يعرض مؤرخو الفرق الإسلامية لذكر الشيعة نجد أنفسنا أمام عدد كبير جداً من الفرق، حيث تذهب كل واحدة منها مذهباً خاصاً في الإمامة وغيرها من العقائد الإسلامية، وقد رأينا أنَّ أكثر هذه الفرق نشأت عن أحد سببين:

إما انحراف مرضي في التفكير والتعقل يدخل في باب الهوس الديني، فترى فرداً يجهرُ بدعوى مرتجلة يتابعه عليها أفراد مصابون مثله في تفكيرهم، فتأخذ هذه الفئة المنحرفة اسم «الفرقة» في تاريخ الفكر الإسلامي، وتنسب مقالتها إلى الشيعة.

وإما طمع في مال، أو سيادة، أو غير ذلك من الشهوات والنزعات، فيحدث أنْ يجهر طامع بدعوى في الإمامة، أو بدعة في الدين، تتبعه فيها طائفة من الناس، جاهلة، ساذجة، ضعيفة النفس، ضيقة التفكير، فتأخذ هذه الفئة المستغفلة اسم «الفرقة» أيضاً في تاريخ التفكير الإسلامي.

وأظن أنَّ الذي دفع كثيراً من مؤرخي الفرق الإسلامية إلى اعتبار كل ذي مقالة منحرفة، شيعياً، هو التعصب ضد الشيعة الذين اضطهدوا في عصور كثيرة من التاريخ ورماهم خصومهم بكثير من الاتهامات الباطلة، فلا يجوز، والحالة هذه، أنْ نؤخذ بما يدعيه مؤرخو الفرق الإسلامية، ونصدق بأنَّ هذه الطوائف المنحرفة هي من فرق الشيعة حقاً، لأنَّ الشيعة يتبرؤون منها، ويكفرون كثيراً منها ويخرجونها عن الإسلام[1].

أما الموجود الآن من فرق الشيعة فثلاث:

١ - الإمامية الإثنا عشرية: وهم الذين يعتقدون بإمامة الائمة الاثني عشر. فهم بذلك يوافقون ما ورد من الأخبار التي منها: «إنَّ هذا الأمر لا ينقضي

---

(١) راجع أعيان الشيعة، المجلد الأول ص: ٥٢ وما بعدها.

حتى يمضي فيه اثنا عشر خليفة كلهم من قريش»[1].

٢ ـ الزيدية: تكونت هذه الفرقة سنة (١٢٢ هـ)، حين نهض (زيد بن علي بن الحسين) في (الكوفة) ثائراً على (هشام بن عبد الملك)، واتبعه جماعة من أهلها، ثم خذله بعضهم، فقيل لمن خذله «الرافضة» وسمي من ثبت معه بـ «الزيدية» ولا يزالون في (اليمن) إلى اليوم[2].

٣ ـ الإسماعيلية: وينفصلون عن الإمامة في موسى بن جعفر (الكاظم) فيذهبون إلى إمامة أخيه إسماعيل بن جعفر الصادق[3].

الخوارج:

بعد أن قتل عثمان بويع علي بالخلافة من الصحابة والثوار كافة، سوى نفر طلبوا منه أن يعفيهم من البيعة فأعفاهم منها، وهم سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد.

ولم تمض على بيعته أيام حتى خرج عليه طلحة، والزبير، وعائشة، على رأس جيش توجهوا به إلى (البصرة)، فسار إليهم بمن خف معه من أهل الحجاز وبمن وافاه من أهل الكوفة فكانت حرب الجمل. وبعد أن أوقع بهم وهزمهم ذهب إلى الكوفة، وكان معاوية قد أبى أن يبايع له، متذرعاً لذلك بأن قتلة عثمان مع علي، وأنه لا ينزل تحت طاعته إلا إذا قتلهم واقتص منهم لما اجترحوه.

واختلفت الرسل بين علي ومعاوية زمناً، وعليّ يرجو أنْ ينقاد معاوية بالسلم حتى إذا يئس من انقياده إليه عمد إلى الحرب، فكانت (صفين)، وكان جلياً أنَّ الدائرة ستدور على معاوية، فقد أخذت تظهر بشائر النصر لعليّ، لولا أنْ قام عمرو بن العاص بخدعة ضعضعت جيش عليّ بسبب البلبلة الفكرية

(١) صحيح مسلم: ٣/٦ ـ ٤.

(٢) الفرق بين الفرق ص: ٢٥ ـ والملل والنحل: ١/١٥٤ وما بعدها ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ص: ٦٠ ـ مقالات الإسلاميين للأشعري ص: ٦٥ ـ معجم الفرق الإسلامية ص: ١٢٧.

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٢٦ ـ اعتقادات فرق المسلمين ص: ٦٥ ـ فرق الشيعة للنوبختي ص: ٦٨ ـ المواقف للايجي ص: ٤٢١.

ومنعته عن متابعة القتال، وتلك الخدعة هي الدعوة إلى تحكيم كتاب الله بين عليّ ومعاوية. وقد أبى عليّ أنْ تنطلي عليه هذه الخدعة، لكن «القراء وأصحاب البرانس»[1] اضطروه إلى قبول ذلك فلما قبله خرجوا عليه، وكانوا اثني عشر ألفاً فتوجهوا إلى (حروراء) فسموا لذلك بـ «الحرورية» ويسمون أيضاً بـ «المحكمة الأولى»[2] لأن فيهم أول من حكَّم فقال: «لا حكم إلا لله» وقد اتجه إليهم علي بعد رجوعه من صفين، فجادلهم فيما صاروا إليه من رأي فلم يستجيبوا له، وعندئذ حاربهم حرباً مبيدة لم تبق منهم إلا طائفة قليلة جداً، ولكنهم لم يبادوا بل انتشر مبدؤهم، وساعدت على انتشاره عوامل متنوعة ليس هنا مقام ذكرها، وشغلوا الدولة الإسلامية بحروب طاحنة عدة أجيال. وقد انقسم الخوارج إلى فرق عدة أهمها، كما يقول (الشهرستاني)، ثمان[3]:

١ - المحكّمة الأولى: وهم الذين خرجوا على علي أمير المؤمنين حين جرى أمر الحكمين.

٢ - الأزارقة: وهم أتباع نافع بن الأزرق.

٣ - النجدات: وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي.

٤ - العجاردة: وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد.

٥ - الأباضية: وهم أتباع عبد الله بن إباض.

٦ - الصفرية: وهم أصحاب زياد بن الأصفر.

٧ - الثعالبة: وهم أصحاب ثعلبة بن عامر.

٨ - البيهسية: وهم أتباع أبي بيهس الهيصم بن جابر.

---

(١) وهم فرقة من جيش علي. والبرنس قلنسوة طويلة كان النسّاك يلبسونها في صدر الإسلام وعن (الأزهري) كل ثوب رأسه منه ملتزق به. (المغرب في ترتيب المعرب) للمطرزي. وفي كتاب (الفتوح) لابن اعثم الكوفي (ت ٣١٤ هـ): (بينا علي كرم الله وجهه مقيم بالكوفة ينتظر انقضاء المدة. تحركت طائفة من خاصة أصحابه... وهم من النساك العباد أصحاب البرانس...) ٢/٢٤٨.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين ص: ٤٩ - الفرق بين الفرق ص: ٧٤ - المواقف ص: ٤٢٤ - الملل والنحل للبغدادي ص: ٥٨ - التبصير في الدين ص: ٤٥.

(٣) الملل والنحل: للشهرستاني ١/١١٤ وما بعدها.

وتجمع فرقهم كافة حكمهم بالكفر والمروق من الدين، على من لم يسر سيرتهم، ولم يأخذ بمبدئهم، وكانوا يحكمون على الأمراء والخلفاء بهذا الحكم سوى الخليفتين أبي بكر وعمر فقد كانوا يتولونهما، أما عثمان فقد كانوا يتولونه من خلافته ست سنين ثم يتبرؤون منه فيما بعد ذلك ويحكمون عليه بالكفر، وكانوا يتولون علياً منذ ولي الخلافة إلى أنْ قبل التحكيم، ثم يتبرؤون منه ويحكمون عليه بالكفر أيضاً.

المرجئة:

كلمة المرجئة أُطلقت في أربعة اتجاهات: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة[1].

وأما المرجئة باعتبارهم فرقة إسلامية، أي مدرسة فكرية متميزة المبادىء، وباعتبارهم حزباً سياسياً له أهداف تتوشج بين جميع شعبه فهي: «المرجئة الخالصة».

وأما الاتجاهات الثلاثة الأخرى لاسم المرجئة فهي أسماء لشعب من فرق أخرى، وليست أسماء لفرق أساسية.

وأما سبب التسمية فيعود إلى أمور عدة، فقد سموا مرجئة لأنهم كانوا يرجئون «يؤخرون» حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، ولا يحكمون عليه بشيء في الدنيا وليس هذا إلاَّ ردَّ فعل لما ذهبت إليه طوائف الوعيدية من الخوارج الذاهبين إلى الحكم على صاحب الكبيرة بالكفر والتخليد في النار، ويشهد بهذا ما ذكره (الشهرستاني):

«... دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان.. وهم مرجئة الأمة»[2].

---

(١) الملل والنحل: ص ١٣٩.
(٢) الملل والنحل للشهرستاني: ٤٨/١ كما يراجع التبصير في الدين للاسفراييني ص: ٦٠.

وسمّوا (مرجئة) لأنهم يعطون الرجاء ويقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، ولأنهم كانوا يؤخرون علياً في التفضيل من المرتبة الأولى إلى المرتبة الرابعة[1].

والذي يؤيد هذا القول الأخير كون المرجئة حزباً سياسياً أموياً يؤيـد بني أمية ويعتبر حكومتهم حكومة شرعية[2].

وقد يقال إنَّ هذا الرأي غير صحيح، لأنَّ هناك طائفة من علماء المرجئة قد خرجت على حكومة الأمويين وحاربتها كأبي حنيفة بن النعمان، وسعيد بن جبير، وغيلان بن مروان، والحارث بن سريج، ولكن هذا زعم باطل، فالأولان من مرجئة أهل السنة، والأخران من مرجئة الخوارج[3]، وأما (سعيد بن جبير) فليس من المرجئة، بل هو من كبار قادة الشيعة في العراق[4].

ومما يؤيد أمويَّة هذا الحزب أنه نشأ في دمشق[5].

أما تاريخ نشأتهم باعتبارهم مدرسة فكـرية مستقلة فليس محـدداً، فيرى البعض أنه كان في أوائل خلافة علي بن أبي طالب[6] وثمة آراء أخرى تحدد غير هذا العهد.

أما أول من قال بالإرجاء ففيه خلاف، فبعضهم يذهب إلى أنه (الحسن بن محمد بن الحنفية)، وآخر يرى أنه (حسان بن بلال المدني)، وثالث يقول إنـه أبو السلت السمان المتوفي سنة (١٥٢ هـ).

المعتزلة:

تـأسَّس مذهب الاعتـزال في العهد الأمـوي على يـد (واصـل بن عـطاء ٨٠ ـ ١٣١ هـ) حين انفصل عن الحسن البصري في مسألة مـرتكب الكبيرة، وتابعه في ذلك عمرو بن عبيد.

---

(١) المصدر نفسه: ١/ ١٣٩.
(٢) فجر الإسلام ص: ٢٨٠ ـ ٢٨١، وضحى الإسلام لأحمد أمين ٣/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥.
(٣) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٣٩.
(٤) راجع ترجمة (سعيد بن جبير) في (وفيات الأعيان ٢/ ٣٧١).
(٥) و (٦) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٤١ ـ ١٤٦.

وهناك بعض النصوص التي توحي بأن البذرة الأولى للاعتزال وجدت قبل هذا التاريخ، فإن (الشهرستاني) يروي أن (واصل بن عطاء) أخذ الاعتزال عن (أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية)(١) وثمة رأي ثالث يرجع بمذهب الاعتزال إلى عهد علي بن أبي طالب، فقد استعفاه جماعة من البيعة منهم (سعد بن أبي وقاص)، و (عبد الله بن عمر)، و(محمد بن مسلمة)، و (أسامة بن زيد) وآخرون، وامتنعوا عن البيعة لأنهم ـ على زعمهم ـ لم يبد لهم وجه الحق فيما صار إليه أمر الناس بعد عثمان، فلذلك اعتزلوا الناس، فلم يوافقوا من بايع علياً ولا من عصاه، وهكذا يرى (الحسن بن موسى النوبختي) أن هؤلاء هم أصل المعتزلة إلى الأبد(٢).

ولكن هذا الموقف السياسي من هؤلاء ليس مذهباً فكرياً، وليس رأياً مبنياً على اعتبارات عقيدية، فلا وجه لجعلهم أسلاف فرقة المعتزلة. ونعتقد أن (النوبختي) أخطأ بسبب الالتباس الناشىء عن التماثل اللفظي بين وصف هؤلاء بـ (المعتزلة) وبين الفرقة الكلامية بما هي مدرسة فكرية.

ومذهب الاعتزال مذهب وسط بين مذهب الخوارج القائلين بتكفير مرتكب الكبيرة، ومذهب المرجئة الذين لا يرون ضرر أي معصية مع الإيمان الذي هو في القلب فقط، يدلنا على هذا ما نقلناه عن (الشهرستاني)، قال:

«.. دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجون أصحاب الكبائر والكبائر عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل ـ على مذهبهم ـ ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟.

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء:

---

(١) الملل والنحل: ١/ ٤٩.
(٢) فرق الشيعة/ ص: ٥ ـ للنوبختي: الحسن بن موسى ـ من أعلام القرن الثالث للهجرة. ط. المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف (١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م).

أنا لا أقول صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن.

فقال الحسن: «اعتزل عنا واصل» فسمي هو وأصحابه معتزلة»[1].

فكان أساس مذهب الاعتزال إذن هو مخالفة أصحاب الحديث والفقهاء في حكم صاحب الكبيرة، والقول عنه أنه في منزلة بين منزلتين.

ثم أضاف (واصل) إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين بقية المبادىء التي لا يسمى معتزلياً من لم يأخذ بها، وهي:

١ - التوحيد:

ويتلخص في القول بأن صفات الله كالقدرة والإرادة والعلم وغيرها، هي عين ذاته وليست أشياء قديمة خارجة عن ذاته كما يقول « الصفاتية » وهم أهل السنة، لأننا لو ذهبنا مذهبهم لأثبتنا وجود قديمين، وهذا يقتضي وجود الهين أو أكثر.

٢ - القَدَر:

أو العدل أي أن فعل العبد خيره وشره منه لا من الله، والله أقدره على ذلك، إذ يقبح على الله أن يأمره بالفعل ثم لا يقدره عليه، وينهاه عن الفعل ثم يضطره إليه، ومن هنا كان اشتقاق كلمة القدرية، وهم على تناقض تام مع القدرية الأخرى أي المجبرة الذين يقولون إنَّ القدر خيره وشره من الله.

٣ - الوَعْد والوعيد:

فالمؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة من المعاصي استحق الجنة، وإذا خرج من غير توبة استحق الخلود في النار، وعقابه أخف من عقاب الكافر.

وللمعتزلة فرق كثيرة كالهذيلية، والنظامية، والحايطية، والبشرية، والمعمرية، إلى غيرها مما ذكره مؤرخو الفرق الإسلامية، والسبب في تشعب

---

(١) الملل والنحل/ للشهرستاني ١/٤٨.

فرق المعتزلة يرجع غالباً إلى تفريع في المبادىء الأربعة السالفة الذكر أو إلى المخالفة في بعضها[١].

أهل السنة:

كان رجال هـذه الفرقـة يعرفـون قبل أن تتكـون مدرستهم ذات المنـاهج العقليـة الخاصـة بـ «أهل الحـديث» أو بـ «التابعين» وكـان همهم منصرفـاً إلى الأبحاث الفقهية، وإلى النظر في الأحاديث النبـوية وتفسيـرها وتمييـز الصحيح منها من المدخول عليها.

ولـم تتكـون مدرستهم إلا أخيـراً بعد أن بلغت سـائر المـدارس الفكريـة الأخـرى أشدهـا واستوفت نموها، وكـان شعارهم قبـل أن تتكـون مـدرستهم الفكرية، عدم البحث في مسائل نظام الحكم والإدارة وعـدم التعرض لكـل ما يتصل بالصحابة، يدلنا على ذلك قول الشافعي وغيره عندما سئل عن الحروب التي قامت بين علي من جهة وطلحة والزبير ومعاوية من جهة أخرى: «تلك دماء طهر الله منها أيدينا فَلْنُطهِّر عنها ألسنتنا»[٢].

وإنمـا تكونت مـدرستهم الفكريـة أخيراً على يـد أبي الحسن الأشعـري (ت ٣٢٤هـ)، وذلك لما انفصل عن الجبائي المعتزلي رئيس فرقة الجبائية، فقد حدث أن اختلفا في مسألة الصلاح والأصلح، فقد كان (الجبـائي) يذهب إلى وجوبه، فيوجب تبعاً لذلك بعث الأنبياء والرسل، وخالفه (الأشعري) فقال بعدم وجوبه ولذلك ذهب إلى أنه لا يجب على الله إرسال الأنبياء والرسل[٣].

---

(١) راجع ذلك كله مع أصول المعتزلة في الملل والنحل للشهرستاني ـ ١/٥١١ وما بعدها، وشـرح الأصـول الخمسة للقـاضي عبد الجبار بن أحمـد الهمـذاني الأسـد آبـادي (ت ٤١٥ هـ)

(٢) المـواقف لعضـد الـدين الأيجي بشـرح الشـريف علي بن محمـد الجـرجـاني (ت ٨١٦ هـ) ـ ٣٧٤/٨ مطبعة السعادة ط ـ ١ / مصر (١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م).

(٣) قال الشهرستاني: «. . . حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه منـاظرة في مسألة الصلاح والاصلح، فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطـائفة ـ أي إلى أهـل الحـديث والفقهاء ـ فـأيد مقـالتهم بمناهـج كلاميـة، وصار ذلـك مـذهبـاً لأهـل السنـة والجماعة . . .» (الملل والنحل: ٩٣/١).

وتسمى هذه الفرقة أيضاً بـ «الصفاتية» مقابلة للمعتزلة الذين يسمون «المعطِّلة» حيث أنهم ذهبوا إلى تأويل كل ما ورد في الكتاب والسنة من صفات الله فقالوا إنَّها عين ذاته وليست موجوداً قديماً مبايناً لذاته. أما أهل السنة فأخذوا ما ورد في الكتاب والسنة من صفات الباري على ظاهره فقالوا هو قادر بقدرة، عالم بعلم، رحيم برحمة. . .، وقالوا إن هذه الصفات موجودات قديمة مباينة لذاته، فمن هنا سموا بـ «الصفاتية» وقد نتج عن هذا التفكير أن اشتط جماعة منهم في إثبات الصفات فانتهى بهم الأمر إلى التجسيم فأثبتوا لله يداً ورجلاً وأعضاء تشبه أعضاء البشر ومنهم «الكرامية» أصحاب (محمد بن كرام) (١).

وقد تبع (أبا الحسن الأشعري) في مذهبه طائفة من علماء الحديث كالقاضي (أبي بكر الباقلاني) و (أبي الحسن فورك) و (أبي إسحاق الاسفراييني) و (أبي حامد الغزالي).

إلى هنا، وقد عرضنا موجزاً عن تاريخ كل فرقة من الفرق الأساسية الإسلامية، فأحطنا بعض الإحاطة بتاريخ نشوئها ونهجها الفكري، والظروف التي رافقتها واعتورت نشوئها، وقد آن لنا أن ننتقل إلى آراء هذه الفرق في نظام الحكم والإدارة في الإسلام فيما يتصل بتعيين الحاكم وبالشروط التي يجب أن تتوفر فيه.

(١) راجع في ذلك كله الملل والنحل - (مبحث الصفاتية) ١/٩٢ وما بعدها.

الفصل الخامس

آراء الفرق الإسلامية في نظام الحكم

تمهيد:

أشرنا في بحث سابق إلى أن مسألة نظام الحكم كانت سبباً رئيساً في تكون الأحزاب السياسية الإسلامية، ثم الفرق الإسلامية. وقد تعرفنا على هذه الحقيقة من خلال تعرفنا على المراحل التاريخية الأولى التي مرت على المسلمين، ومن خلال دراستنا عن الفرق الإسلامية. ولكي نتعرف على آراء الفرق الإسلامية في الإمامة تعرفاً صحيحاً ينبغي أن ننبه إلى أن الأبحاث الأساسية في الدراسات السياسية الإسلامية تستند إلى آراء الفرق الإسلامية في نظام الحكم، ولذا فإن نقطة الانطلاق في البحث السياسي في الإسلام هي آراء هذه الفرق.

وجوب الإمامة وجوازها:

هل الإمامة أمر واجب، مطلقاً، فلا يجوز أن يمضي على المسلمين وقت دون أمام يسير بهم على كتاب الله وسنة الرسول؟

أو أنها أمر جائز مطلقاً وليس فرضاً، فإذا شاء المسلمون أقاموا إماماً، وإذا لم يريدوا فليس في الشريعة ما يلزمهم بالقيام به، بل الأمر في ذلك منوط بهم وموكول إليهم؟.

أو إنَّ في المسألة تفصيلاً فتجب في حال دون حال؟

اختلفت الفرق الإسلامية بين هذه الآراء، فذهبت الكثرة العظمى من المسلمين إلى أن الإمامة أمر واجب، فهو مذهب أهل السنة جميعاً، ومذهب

الشيعة جميعاً، ومذهب المرجئة جميعاً، ومذهب الكثرة الغالبة من الخوارج[1] والكثرة الغالبة من المعتزلة.

أما الجواز فقد ذهب إليه (أبو بكر الأصَمّ) و«الهشامية» من المعتزلة أصحاب (هشام بن عمرو الفوطي)[2]، فهم يقولون: «يجوز عقدها في أيام الاتفاق والسلامة، أما في أيام الفتنة فلا»[3]. وإلى هذا ذهب (عباد بن سليمان المعتزلي) حيث قال: «إن الأمة إذا اجتمعت وصلحت ولم تتظالم احتاجت حينئذٍ إلى إمام يسوسها ويدبرها وإن عصت وفجرت وظلمت استغنت عن الإمام[4] وهو كذلك مذهب (المحكّمة الأولى) من الخوارج، فإنهم أجازوا ألا يكون في العالم إمام أصلاً[5] وكذلك «النجدات» منهم فإنهم قالوا: لا حاجة للناس إلى إمام قط وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز[6] وتابعهم على ذلك «العجاردة» من فرق الخوارج، وهم أتباع (عبد الكريم بن عجرد) وافق النجدات في بدعهم[7].

---

(١) الفصل: ٤/ ٨٧.

(٢) هشام بن عمرو الفُوَطيّ هو هشام بن عمرو الشيباني، ذكره ابن المرتضى في آخر من ذكر من أهل الطبقة السادسة (طبقات المعتزلة ص ٦١). «ومن فضائحه قوله في باب الإمامة: أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها، وإذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال. وإنما أراد الطعن في إمامة علي، لأنها عقدت له في حال الفتنة وبعد قتل إمام قبله. وهذا قريب من قول (الأصم) منهم: أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع عليه، وإنما قصد بهذا الطعن في إمامة علي (رضي الله عنه) لأن الأمة لم تجتمع عليه لثبوت أهل الشام على خلافه إلى أن مات فأنكر إمامة علي مع قوله بإمامة معاوية» (راجع الفرق بين الفرق ص ١٦٣).

(٣) الملل: ١/ ٧٢ وما بعدها. وعبد القاهر البغدادي (أصول الدين/ ٢٧١ ـ ٢٧٢) إلا أنه قال عن هشام: «.. وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام، لم يجب حينئذٍ على أهل الحق منهم إقامة إمام».

(٤) الفصل: ٤/ ٢٠٤.

(٥) الملل والنحل: ١/ ١١٦.

(٦) الفصل: ٤/ ٨٧.

(٧) راجع الملل: ١/ ١٢٨ وقد ذكر (الجرجاني) في (شرح المواقف): ٨/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ـ ثلاثة وجوه استدل بها القائلون بعدم الوجوب: ١ ـ إن توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينيّة مما يحث عليه طباعهم، فلا حاجة

وأما المفصلون فهم فريقان: أحدهما نفى الوجوب في حال الفتنة، لأن نصب الإمام يزيدها، وأوجبها في حال الأمن لأنه أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام. وثانيهما عكسه، حيث قالوا إنّه حال الأمن والإنصاف بين الناس لا حاجة إليه، وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن ويبدو أن في غير الخوارج من ذهب إلى التفصيل كما يظهر من كلام (الجرجاني).

والقائلون بالوجوب على خلاف فيما بينهم في الدليل على وجوب نصب الإمام وهل هو دليل العقل أو دليل الشرع، أو هما معاً؟

قال الماوردي: (ت ٤٥٠ هـ).

«. . واختلف في وجوبها: هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل، لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين. . . وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التقيد بها، فلم يكن العقل موجباً لها. . ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين. . .»[1].

واستدل بآية (٥٩) من سورة النساء في(أولي الأمر)، وبحديث أبي هريرة في وجوب طاعة الولاة.

والمشهور عند أهل السنة أن وجوب الإمامة بالشرع دون العقل، وقد صرح (الغزالي ت ٥٠٥ هـ) بذلك في قوله:

= بهم إلى من يحكم عليهم، ومثلوا لذلك بأهل البادية /٢ ـ أن الإنتفاع بالإمام إما يكون بالوصول إليه من قبل آحاد الرعيّة لمراجعته في كل أمورهم، ومع تعذر ذلك فلا حاجة بهم إليه/ ٣ ـ إن للإمامة شروطاً قلما توجد في كل عنصر، فإن أقام الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب، وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب/ وقد رد (الأيجي) وشارحه (الجرجاني) على هذه الوجوه.

واحتج الخوارج بالخصوص على عدم الوجوب مطلقاً بـ(أن نصبه يثير الفتنة، لأن الأهواء مختلفة، فيدّعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر، فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) (راجع شرح المواقف: ٨/٣٤٨ ـ ٣٤٩).

(١) الأحكام السلطانية: ص ٥.

«. . ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل. . . إلا أن يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة. . . فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»(١). وقال الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ): «. . نصبه ـ الإمام ـ واجب، والطريق إلى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل، وهذا قول أصحابنا»(٢).

وقد استدلوا بإجماع الصحابة على ذلك، فقد بادر الصحابة فور وفاة النبي (ص) إلى البحث في أمر الإمامة، وجرى بينهم ما جرى في السقيفة بشأنها، ولو لم تكن أمراً واجباً لما احتفل لها الصحابة هذا الاحتفال ولما بادروا إليها هذه المبادرة(٣).

واستدل سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) على وجوبها بوجوه أربعة:

١ ـ الإجماع بالتقريب الآنف.

٢ ـ إنّهُ لا يتم إلا به (بنصب الإمام) ما وجب من إقامة الحدود وسد الثغور، ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام.

٣ ـ إنَّ فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعاً.

٤ ـ إنَّ ما دلت عليه الأدلة وأجمعوا عليه من وجوب طاعة الإمام يدل بالالتزام على وجوب نصبه.

وبما أن الإجماع مصدر من مصادر التشريع الإسلامي فالإمامة عند أهل السنة واجبة بالشرع.

وإن كان كلام (التفتازاني) و (الغزالي) لا يأبى الحمل على ذهابهم إلى وجوبها بما نسميه (الدليل العقلي غير المستقل) وهو ما توقف على مقدمة شرعية في مقابل الدليل العقلي الخالص (المستقلات العقلية) واستدل عبد الرحمن الأيجي (ت ٧٥٦ هـ) على وجوبها سمعاً بدليل الإجماع ودليل وجوب دفع الضرر المظنون حيث أن عدم نصب الإمام (يفضي إلى التنازع والتواثب وربما

(١) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي: ص ٩٦ ـ ط ٢/ مطبعة السعادة/ مصر ١٣٢٧ هـ.
(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.
(٣) تاريخ ابن خلدون ـ ١/ ٣٣٩ ـ طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦١ م.

أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش. . .)[١].

وذهب الشيعة والمعتزلة البغداديون وبعض البصريين إلى أن نصب الإمام واجب بحكم العقل.

قال العلامة الحلي: «. . . وقال أبو الحسين البصري والبغداديون «من المعتزلة» والإمامية أنه «نصب الإمام واجب عقلاً. . .» واستدل المصنف (نصير الدين الطوسي) على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف، واللطف واجب.

أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش، ويصدهم عن المعاصي، ويعدهم ويحثهم على فعل الطاعات، ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل وأما الكبرى فقد تقدم بيانها»[٢]. وقال (الرازي): (أنه يجب عقلاً على الخلق أن ينصبوا لأنفسهم رئيساً، وذلك لأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً. هذا هو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة، ومن قدمائهم قول الجاحظ، وأبي الحسن الخياط وأبي القاسم الكعبي)[٣] وهؤلاء يمثلون رأي المعتزلة الذاهبين إلى الوجوب العقلي.

هل الإمامة من الأصول أو الفروع:

وهنا خلاف آخر بين الفرق الإسلامية في الإمامة، وهو: هل الإمامة من أصول الدين أم من فروعه؟

وأصول الدين هي: أصول العقيدة الإسلامية، ولا يصح التقليد فيها بل لا

---

(١) عبد الرحمن الايجي: المواقف في علم الكلام/ عالم الكتب/ بيروت/ ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ وشرح المواقف/ للشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) الطبعة الأولى/ ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م/ مطبعة السعادة ـ مصر/ ج ٨ ص: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) راجع (تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل) للخواجة نصير الدين الطوسي ص: ٤٠٦.

(٣) الأربعين في أصول الدين للرازي/ص: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

بد للإنسان أن يحصل القناعة الذاتية والاعتقاد الوجداني بها من إدراك عقله وفطرته نتيجة لتدبره في مظاهر الخلق في الكون والحياة والإنسان، والحكمة التي تظهر في كل شيء.

وأصول الدين يبحث عنها عادة في علم الكلام. والأصول المجمع عليها بين المسلمين هي (التوحيد، والنبوة، والمعاد) ويقابلها فروع الدين وهي: ما عدا هذه الأمور من أحكام الشريعة المتعلقة بأفعال المكلفين وهي من اختصاص علم الفقه.

والإمامة موضع خلاف ـ كما ذكرنا ـ في أنها من الأصول أو من الفروع.

فأما من ذهب إلى أنها أمر جائز، فبديهي أنه يذهب في هذه المسألة إلى أن الإمامة من فروع الدين، وليست من أصوله، فإن شاء المسلم أقامها وإن شاء أهمل أمرها.

وأما الذين ذهبوا إلى وجوبها فهم على قسمين:

منهم من ذهب إلى أنها من أصول الدين ومنهم من ذهب إلى أنها من فروعه.

فأهل السنة والخوارج والمرجئة والجمهور الأعظم من المعتزلة والزيدية من الشيعة اعتبروا الإمامة فرعاً من فروع الدين قال في (شرح المقاصد): (.. وأحكامه في الفروع، إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد، أدرجت مباحثها في علم الكلام)[1].

قال التفتازاني: «لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق، لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد ولاخفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية»[2].

---

(١) (٢) شرح المقاصد: ج ٥/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

وقال الايجي: (.. الإمامة ومباحثها عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا)[1].

وأما الشيعة ـ ما عدا الزيدية منهم ـ فاعتبروا الإمامة أصلاً من أصول الدين.

وقد اشترط بعض فرق المعتزلة في الإمام العصمة والنص وهذا يعني أنهم يعتبرون الإمامة من أصول الدين، وهذه الفرق هي (النظامية، والخابطية، والحدثية)[2].

والظاهر أن الخلاف، بين القائلين بوجوبها، في كونها أصلاً أو فرعاً، خلاف لفظي.

فالقائلون بكونها أصلاً يذهبون إلى وجوب (اعتقادها استناداً إلى المعرفة الذاتية والاستدلال، ولا يجوز التقليد فيها شأنها في ذلك شأن الأصول الثلاثة الكبرى (التوحيد، والنبوة، والمعاد).

وأساس وجوب الاعتقاد بها عند الشيعة باعتبارها أصلاً من أصول الدين ما ذكره الحجة (المظفر) قال:

«نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين، لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة.

«وعلى الأقل أن الاعتقاد بفراغ ذمة المكلف من التكاليف الشرعية المفروضة عليه يتوقف على الاعتقاد بها إيجاباً أو سلباً، فإذا لم تكن أصلاً من الأصول، لا يجوز التقليد فيها لكونها أصلاً، فإنه يجب الاعتقاد بها من هذه الجهة أي من جهة أن فراغ ذمة المكلف من التكاليف المفروضة عليه قطعاً من الله تعالى واجب عقلاً، وليست كلها معلومة من طريقة قطعية، فلا بد من الرجوع فيها إلى من نقطع بفراغ الذمة باتباعه، اما الإمام على طريقة الإمامية أو

(١) المواقف: ص: ٣٩٥، وشرح المواقف: ٨/٣٤٤.
(٢) الملل والنحل للشهرستاني /١/٥٣ وما بعدها.

غيره على طريقة غيرهم)[1].

ومن هنا يظهر أن الشيعة يعتبرون اعتقاد الأمامة من أصول الإيمان «التشيع» التي لا يتم ولا يكتمل إلا بها لا لأنها مما لا يتم الإسلام إلا بها فمن لا يعتقد بالإمامة عقيدة الشيعة الإمامية مسلم إذا اعتقد بها وفقاً لمذهبه.

ولا شك أن أهل السنة، بجميع مذاهبهم الفقهية والكلامية يرون ذلك فالإمامة عندهم ـ على الأقل ـ حكم من الأحكام الشرعية الكبرى الأساسية التي يجب على المسلمين الاعتقاد بكونها من التشريعات الإسلامية الضرورية على حد الالتزام والاعتقاد بسائر أحكام الشرع.

فالفريقان متفقان على وجوبها وعلى وجوب اعتقادها وعلى كون ذلك من ضروريات الدين وعلى كونه من أصول المذهب الذي يعتقد به كل منهما حسب ما تقضي به أصول مذهبه.

وسنرى في ما يأتي أن موضوع البحث عند الشيعة والسنة مختلف من حيث الوظيفة والمهمة الأساسية للإمام عند كلٍّ منهما في جانب منها ومتحد في جانب آخر.

على من تجب الامامة؟

بعد الخلاف بين الفرق الإسلامية حول وجوب الإمامة وجوازها اختلف القائلون بوجوبها في من يجب عليه أن يقيمها، ولهذا الخلاف الذي نحن بصدد بيانه صلة بالخلاف السابق في أن الإمامة من أصول الدين أم من فروعه.

فالقائلون بأن الإمامة من أصول الدين ذهبوا إلى أنها واجبة على الله فهي عند هؤلاء ليست أمراً يرجع إلى المسلمين يرون فيه رأيهم وإنما هي أمر يرجع إلى الله ورسوله، وقد بينه وحسمه الرسول (ص) بأمر من الله تعالى.

قال نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

---

(١) عقائد الإمامية ص: ١٠٢.

«الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للأرض»[1].

وقد أرشدت إلى ذلك الروايات عن أئمة أهل البيت (ع)، وهي كثيرة.

منها: ما رواه الكليني (ت ٣٢٩ هـ) في (الكافي) بسنده عن أبي بصير عن أحدهما (ع)، قال: «قال: إن الله لم يدع الأرض بغير إمام عالم، ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل»[2].

ومنها ما رواه بسنده عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل»[3].

وإذا كان في هذا القول غموض، فإن هذا الغموض يرتفع فيما سيأتي من مباحث هذا الكتاب، فلهذا المذهب، من حيث العقل، نظرية فلسفية يستند إليها، ومن حيث النقل نصوص نبوية وتاريخية يرى الشيعة أنها تقوم شاهداً عليه.

وأما القائلون بأن الإمامة من فروع الدين فقد ذهبوا إلى أنها واجب «كفائي» على الأمة المسلمة، والوجوب الكفائي هو أن يتعلق التكليف بالمكلفين كافة، ولكن لو قام به واحد منهم سقط عن الجميع.

فالأمة المسلمة هنا كلها مسؤولة عن إقامة الإمامة فيها، فإذا لم تقمها أثم كل فرد من أفرادها، أما لو قام بهذا الواجب بعض الأفراد فقد سقط التكليف ـ بذلك ـ عن الجميع وهي مسؤولة عن الإمامة أمام الله كمسؤوليتها عن كل واجب من الواجبات الشرعية الكفائية، والإمامة بناء على هذا قضية مصلحية يرجع إلى الأمة المسلمة في جميع شؤونها وما يتعلق بها.

قال الرازي (ت ٦٠٦ هـ): «إنّه يجب عقلاً على الخلق أن ينصبوا

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي / المقصد الخامس من الكتاب في الإمامة ص ٣٣٨ ـ طبعة حجرية ـ إيران/ ١٣٠٧ هـ ـ ص ٤٧٢. وطبعة الأعلمي / بيروت.

(٢) الكافي / الأصول/ ١/ ١٧٨ ط. دار الكتب الإسلامية طهران.

(٣) الكافي / الأصول/ كتاب الحجة ـ باب أن الأرض لا تخلو من حجة: ١/ ١٧٨.

لأنفسهم رئيساً، وذلك لأن نصب هـذا الرئيس يتضمن دفـع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، وهذا هو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، ومن قـدمائهم قـول الجاحظ، وأبي الحسن الخياط، وأبي القاسم الكعبي»[١].

وهذان يمثلان رأي المعتزلة في أن الوجوب على المسلمين.

قال عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ):

(قال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة. .)[٢].

قال الماوردي (ت ٤٥٠ هـ):

(فـإذا ثبت وجوب الإمـامـة، ففـرضهـا على الكفـايـة كـالجهـاد وطلب العلم)[٣].

قال ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ):

(وإذا تقـرر أن هـذا النـصب واجـب بـإجمـاع، فـهـو من فـروض الكفاية. .)[٤].

وإلى هذا ذهب الزيدية، فقال ابن المرتضى اليماني (٧٦٤ ـ ٨٤٠ هـ):

«يجب على المسلمين شـرعـاً نصب أمـام. . . يضـع الحقـوق في مواضعها»)[٥].

وبعـد هذا نسأل كلا الفـريقين: القائلين بـوجوبهـا على الله، والقائلين بـوجوبهـا على الأمة، عن الـطريقة التي يتعين بهـا الإمام، وهـذا ما يتكفـل،

(١) الأربعين في أصول الدين، للرازي ص: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.
(٢) أصول الدين: ص ٢٧٩ ـ دار المدينة/ بيروت ط. ١٩٢٨ م.
(٣) الأحكام السلطانية، ص: ٦.
(٤) تاريخ ابن خلدون ط دار الكتاب اللبناني ١/٣٤٢.
(٥) الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى الحسني اليماني/ كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار: ص ٥١٩. ـ دار الكتاب اللبناني. ط ١/١٩٧٥.

بالجواب عنه، البحث الآتي.

وإلى هنا نفرغ من خلاف الفرق الإسلامية حول الإمامة لنخلص بعده إلى الخلاف في الإمام: تعيينه، صفاته، عزله، واجباته، حقوقه.

طريق ثبوت الإمامة: (مصدر شرعية السلطة)

المختلفون هنا من الفرق الإسلامية هم المختلفون في البحث السابق. والأقوال الرئيسة في هذه المسألة ثلاثة: النص، والميراث، واختيار الأمة. وثمة طريقان أخران يعتبران متفرعَيْن عن اختيار الأمة، وهما: العهد من الإمام السابق، والدعوة إلى النفس أو الاستيلاء على السلطة بالقوة.

١ ـ مرجعية النص: فقد ذهب الشيعة، ما عدا الزيدية، وبعض المعتزلة إلى أن الذي يعين الإمام هو النص من النبي (ص) فبالنص يتعين الإمام لا بشيء آخر.

وهؤلاء حينما يشترطون النص إنما يسيرون وفقاً لما ذهبوا إليه في وجوب الإمامة وأنه على الله وأنها من الأصول، فهي عندهم بهذين الاعتبارين: .

ـ اعتبار وجوبها على الله، واعتبارها من أصول الدين ـ مسألة توفيقية لا مرجع فيها إلى غير الشارع، فلذلك يشترطون النص.

وهؤلاء الذين اشترطوا في تعيين الإمام النص عليه فريقان:

فمنهم من ذهب إلى أن النص يجب أن يكون معيناً للإمام بالاسم، موضحاً له بالشخص بحيث لا يداخل الناس ريب فيه، وهم من ذهب من الشيعة إلى أن الإمامة واجبة على الله، وهم الشيعة الإمامية، ومن المعتزلة: النظامية، والحايطية، والحدثية[1] فهؤلاء القائلون باشتراط النص (الجلي).

ومنهم من أجاز أن يكون النص من النبي على الإمام بالوصف لا بالاسم، وهم الجارودية من الزيدية أصحاب أبي الجارود، حيث يرون أن النبي نص

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١/٥٧ وما بعدها.

على علي بن أبي طالب بالوصف دون الاسم(١) وهؤلاء الذين يرون كفاية النص (الخفي)(٢).

٢ ـ مرجعية الأمة (الاختيار):

تمهيد: إن مهمة هذا البحث وما يتعلق به ويتفرع عنه في هذه المسألة ليس إثبات صحة أو فساد مذهب أهل السنة في (مبدأ الشرعية) والطريق الشرعي الإسلامي في تعيين الإمام بعد وفاة النبي (ص) وقبل غيبة الإمام المعصوم بحسب المعتقد الإمامي الاثني عشري ـ في مقابل مذهب الشيعة الإمامية في مرجعية النص عن النبي (ص) في هذه الحالة.

وإنما المقصود هو بلورة وتشخيص مضمون المذهب السني في الاختيار من الناحية الموضوعية الصرفة وما آل إليه هذا المذهب في واقع الأمر على مستوى التطبيق، وعلى مستوى النظرية ـ وذلك بصرف النظر عن كونه صحيحاً أو خطأ بحسب الأدلة، فلذلك موقع آخر من هذا الكتاب.

في مقابل القول بمرجعية النص، ذهب فريق من المسلمين إلى القول بمرجعية الأمة، وأن تعيين الإمام راجع إلى الأمة المسلمة، وهؤلاء في رأيهم هذا يسيرون وفقاً لما ذهبوا إليه من وجوب الإمامة على الأمة المسلمة، ومن كونها من فروع الدين، فهي إذن من شؤون الأمة المسلمة، ولذلك فالأمة ـ مبدئياً ـ هي المرجع في التعيين.

ويثير هذا القول جملة من الأسئلة بسبب الغموض الذي يكتنف (مرجعية الأمة): فكيف تكون الأمة هي المرجع في تعيين الإمام؟ وهل يجب أن تجمع الأمة المسلمة بأسرها على شخص واحد ليكون هو الإمام؟ أم أن هناك شكلا

---

(١) المصدر السابق ١/١٥٧ وما بعدها.

(٢) تلخيص المحصل ص ٤٠٨ و ٤١٦ في (النص الخفي) ـ ومن الغريب رأي الشريف المرتضى (رحمه الله) فيما يتعلق بـ (النص الخفي والجلي) حيث اعتبر أن (حديث الغدير) من النص الخفي وقال بعد ذكر قول النبي (ص): «من كنت مولاه فعلي مولاه»: (وهذا الضرب من النص هو الذي يسميه أصحابنا (النص الخفي). وهو رأي تفرد به ولا نوافقه عليه لأن (حديث الغدير) من أظهر مصاديق النص الجلي! (راجع الشافي في الإمامة: ٢/٦٧ ـ ط. مؤسسة أهل البيت (ع) ـ بيروت ١٤٠٧ ـ ١٩٨٦ م).

آخر من أشكال التعيين تكون الأمة المسلمة هي المرجع فيه؟

هذه الأسئلة تفضي بنا إلى أفق جديد من آفاق هذا البحث.

فالذي يجب أن نتبينه الآن هو معنى «الأمة» عند هذه الطائفة ، فقد وردت هذه الكلمة في أحاديث رواها أهل السنة عن النبي (ص). ولسنا الآن بصدد البحث عن صحة هذه الأحاديث أو عدم صحتها وفقاً لمعايير علم مصطلح الحديث، وإن ما يجب أن نقرره هو أن هذه الطائفة قد جعلت ـ كما يبدو للباحث ـ هذه الأحاديث مصدراً تشريعياً لما ذهبت إليه.

فمن هذه الأحاديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[1] و«لاتجتمع أمتي على خطأ»[2] وهناك أحاديث أخرى ورد فيها لفظ «الجماعة» كالحديث الذي رووه: «يد الله مع الجماعة»[3] إلى غير ذلك.

فهذه الأحاديث تمنح الأمة عصمة عن الخطأ حين تجمع على أمر من الأمور.

وقد فهم البعض من لفظ «الأمة» ما يدل عليه ظاهره فذهب إلى أنه يعتبر في الإمام أن تجمع عليه الأمة بأسرها، وهذا مذهب «الهشامية» من المعتزلة و (أبي بكر الأصم)، فقد ذهبوا إلى أنه يعتبر إجماع الأمة عن بكرة أبيها[4].

وهذا فيما يلوح، هو الذي دفع بهؤلاء إلى القول بعدم انعقاد الأمامة في أيام الفتنة، وذلك لعدم إمكان تحقق الشرط.

وآخرون ذهبوا إلى أن المراد من لفظ «الأمة» شيء آخر غير ما يبدو من ظاهره، لأنهم رأوا أن اشتراط إجماع الأمة عن بكرة أبيها، شرط لا يمكن تحقيقه لأنه تكليف ما لا يطاق، فهو لذلك غير صحيح[5].

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ١/١٣، والبحر الزخار لابن المرتضى: ١/١٨٧.
(٢) شرح النهج: ٢٠/٣٤.
(٣) يراجع في هذه الرواية وما قبلها كتاب (أصول الفقه للخضري ص ٢٧٩) وما بعدها ـ الفردوس بمأثور الخطاب: ٥/٢٥٧.
(٤) الملل والنحل للشهرستاني: ١/٧٢.
(٥) الفصل: ٤/١٦٧ ـ ١٦٨.

وهكذا فقد رأى هؤلاء أن المراد بالأمة هو جماعة خاصة يناط بها هذا الأمر، وقد سموهم بـ «أهل الحل والعقد»[1] وفسروا لفظي «الأمة والجماعة» الواردين في الأحاديث النبوية بهذه الطائفة من الناس، فمن اتفقوا على إمامته كان إماماً.

قال التفتازاني (ت ٧٩١ هـ):

«قال الرازي: هي ـ أي الإمامة ـ رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، وقال: هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه» وهنا تابع (التفتازاني) تفسير قول الرازي قائلاً: «وكأنه أراد، بكل الأمة، أهل الحل والعقد، واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة»[2].

ولكننا لا نزال حيث كنا من الغموض، فمن هم أهل الحل والعقد في الأمة؟

لقد تحدث عنهم سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ):

«العلماء والرؤساء ووجوه الناس»[3].

وأضاف (النووي) إلى هذا التعريف قوله:

«الذين يتيسر اجتماعهم»[4].

ويسمي (أبو الحسن الماوردي) أهل الحل والعقد بـ «أهل الاختيار».

---

(١) أقدم استعمال لهذا المصطلح ـ بحسب ما رأينا في بحثنا ـ هو استعمال أبي الحسن الأشعري في (مقالات الإسلاميين). وقد ورد عنده تعبير (أهل العقد) في موضعين من الكتاب المذكور. أحدهما قوله في ص(٤٥٦): (.. وكان علي إماماً بعقد أهل العقد) وثانيهما قوله في ص ٤٥٩ (.. قد تكون ـ الإمامة ـ بغير نص ولا توقيف، بل بعقد أهل العقد) ويبدو أن إضافة كلمة (الحل) إلى المصطلح حدثت في وقت متأخر عن (الأشعري) الذي ألف كتابه المذكور قبل نهاية القرن الثالث.

(٢) شرح المقاصد: ج /٥/ ٢٣٤ .وشرح المواقف: ٨/ ٣٤٥.

(٣) شرح المقاصد: ج / ٥ / ٢٣٣.

(٤) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: ٤/ ١٣٠ . ط دار الفكر ـ بيروت.

وبينما نرى غيره يطلق القول في هذه الهيئة، نراه يذكر لنا شروطاً تحدد ملامحها:

١ ـ العدالة الجامعة لشروطها.

٢ ـ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

٣ ـ الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[١].

وإذن، فمن ذهب إلى أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار وأنها شورى بين المسلمين، يريد بذلك شورى واتفاق أهل الحل والعقد واختيارهم.

ولكن هل يعتبر في الإمام أن يبايعه أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها؟ أم يكفي أهل الحل والعقد في بلد الإمام فقط، وإذا اكتفينا بمن في بلد الإمام فهل يشترط اجتماعهم كلهم، أو يكفي اتفاق عدد محدود منهم؟ أم لا يشترط العدد أصلاً فتكفي بيعة الواحد؟

هذا أمر اختلف فيه أيضاً.

والأقوال في هذه المسألة والخلاف فيه قديم، فقد نخص أبو الحسن الأشعري (٢٧٠ ـ ٣٣٠ هـ) في كتابه (مقالات الإسلاميين) الذي يبدو أنه ألفه قبل نهاية القرن الثالث، حيث قال: (واختلفوا في كم تنعقد الإمامة من رجل. فقال قائلون: تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر. وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين. وقال قائلون: لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها. وقال قائلون: لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها. وقال قائلون: لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطأوا على الكذب، ولا تلحقهم الظنة. وقال الأصم: لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين)[٢] وإليك تفصيل هذه الأقوال:

ذهبت طائفة إلى اعتبار إجماع أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها،

---

(١) الأحكام السلطانية/ ص: ٣ ـ ٤.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٤٦٠.

ليكون الرضى به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً»[1].

وذهب آخرون إلى اعتبار إجماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام[2].

ويبين (الماوردي) المرجح لهذا القول فيقول:

«... وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً لسبق علمهم بموته ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»[3].

وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة، ومنهم الجبائية من المعتزلة، اتباع (أبي علي الجبائي)، إلى أن أقل عدد تنعقد به الإمامة هو بيعة خمسة من أهل الحل والعقد[4].

ومن العلماء من ذهب إلى كفاية الاثنين[5] لأنهم أقل الجماعة وقيل ثلاثة لأنهم أقل الجمع، وقيل أربعة لأنهم أكثر نصاب الشهادة، وقيل خمسة غير المبايع كأهل الشورى، وقيل أربعين لأنه أشد خطراً من الجمعة»[6].

وقد تقلص أهل (الحل والعقد) عند الأشاعرة إلى عدم اشتراط العدد اطلاقاً، فيكفي بيعة الواحد إذا شهد عليه الشهود[7].

ويمكن القول أن الرأي المذهبي عند أهل السنة جميعاً قد استقر على ذلك. قال عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ):

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ٧، والفصل ٤/١٦٧.

(٢) الفصل: ٤/١٦٧.

(٣) الأحكام السلطانية: ص ٤٠.

(٤) الأحكام السلطانية: ص ٧.

(٥) القلقشندي في (مآثر الأنافة في معالم الخلافة) ـ الفصل الثالث من بيان الطرق التي تنعقد بها الخلافة. ١/٤٣ ومن هؤلاء بعض فرق الزيدية ومنها: السليمانية أصحاب سليم بن جرير الذين قالوا إن الإمامة شورى، وأنها تصلح ببيعة رجلين من خيار المسلمين في تعيين الإمام وثبوت الإمامة. (راجع مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٦٨ والملل والنحل ١/١٥٩).

(٦) مغني المحتاج: ٤/١٣١. ومآثر الإنافة ١/٤٤.

(٧) أصول الدين: ص ٢٨١.

«إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته . . . »[1].

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ):

«فإن قال قائل: فبكم يتم عقد الإمامة عندكم؟ قيل له: تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة. فإن قالوا: وما الدليل على ذلك؟ قيل لهم: الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة، ولم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة، ولا في أدلة العقول إنها تنعقد بالواحد فما فوقه»[2].

وقال الأيجي (ت ٧٥٦ هـ):

«وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع، إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف »[3].

وينبغي أن نشير هنا إلى المستند التاريخي لهذه الأقوال، فقد سبق لنا حين تحدثنا عن الأطوار الأولى التي مر بها نظام الحكم في الإسلام، أن أشرنا إلى أن بعض التصرفات التي قام بها بعض الخلفاء ستتخذ مصدراً تشريعياً لدى بعض الفرق الإسلامية فيما بعد، وهذا ما كان.

وقد أفاض (ابن حزم) في رد القول باعتبار اجتماع أهل الحل والعقد في الأمة كلها، وقال:

---

(١) أصول الدين ص: ٢٨٠.

(٢) (التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) لأبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣) ـ تحـ. الخضيري وأبو ريده ـ ط/ القاهرة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ ـ ص ١٦٤ ـ ٢٣٩.

(٣) المواقف/ ص: ٤٠٠.

« أما من قال : إنّ الإمامة لا تصح إلا بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد فباطل ، لأنه تكليف ما لا يطاق ، وما ليس في الوسع ، وما هو أعظم الحرج ، والله تعالى لا يكلف نفساً (ط : إلاّ وسعها) ، وقال تعالى : ﴿ **وما جعل في الدين من حرج** ﴾ . . . ولا حرج ولا تعجيز أكثر من تعرف إجماع فضلاء من في (المولتان) ، و (المنصورة) ، الى بلاد (مهرة) ، الى (عدن) ، الى أقاصي (المصامدة) ، الى (طنجة) الى (الأشبونة) ، الى (جزائر البحر) ، الى (سواحل الشام) ، الى (ارمينية) ، و (جبل القبسج) ، الى (أسبنجاب) ، و (فرغانة) ، و (أسروسنة) ، الى أقاصي (خراسان) ، الى (الجوزجان) ، الى كامل (المولتان) ، فما بين ذلك من المدن والقرى . ولا بُدَّ من ضياع أمور المسلمين ، قبل أنْ يجمع جزء من مائة جزء ، من فضلاء هذه البلاد . فبطل هذا القول الفاسد ، مع أنه لو كان ممكناً ، لما لزم ، لأنه دعوى بلا برهان . . . اذ لو كان ذلك ، لما لزم أحداً قيام بقسط ، ولا تعاون على بر وتقوى ، اذ لا سبيل الى اجتماع أهل الأرض على ذلك أبداً ، لتباعد أقطارهم . . . ولو كان هذا ، لكان أمر الله تعالى بالقيام بالقسط ، وبالتعاون على البر والتقوى ، باطلاً فارغاً ، وهذا خروج عن الإسلام ، فسقط القول المذكور »[١] .

كما ردوا قول من ذهب إلى اشتراط إجماع أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها ببيعة أبي بكر باختيار من حضرها، ولم ينتظر لبيعته قدوم غائب[٢].

واستند من ذهب إلى انعقاد الأمامة بمبايعة خمسة إلى أمرين :

١ ـ إنَّ بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها، وهم عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن خضير وبشير بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة.

٢ ـ إنَّ عمر جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضى الخمسة[٣].

واستند من ذهب إلى كفاية الواحد إلى تصرف عبد الرحمن بن عوف حين

---

(١) الفصل: ٤/١٦٧ ـ ١٦٨ .

(٢) و (٣) الفصل: ٤/١٦٨ ـ ١٦٩ ـ المسامرة في شرح المسايرة/ ٢٨٢ وشرح النهج ١/١٨٧ والأحكام السلطانية: ص٦ ـ٧ .

انعقدت خلافة عثمان بمبايعته له ثم تلاه بالبيعة سائر المسلمين(١):

وقال (الإيجي): «.. لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك، كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرّحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة فضلاً عن إجماع الأمة، هذا ولم ينكر عليه أحد، وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا»(٢).

واستند الذين اعتبروا اجتماع من في بلد الإمام من أهل الحل والعقد إلى قولة عمر عن بيعة أبي بكر أنها «كانت فلتة وقى الله شرها» لعدم اجتماع أهل الحل والعقد كلهم، إذ تخلف بنو هاشم وغيرهم.

إلى هنا نفرغ من الحديث عن أهل الحل والعقد، مع العلم بأن اجتماع أهل الحل والعقد ليس هو الطريق الوحيدة لتعيين الإمام عند أهل السنة ومن تابعهم بالرأي حول الإمامة، وإنما هو طريق من طرق ثلاث. فقد صرف النظر ـ تحت وطأة الرغبة (أو الاضطرار) إلى تبرير النهج القائم الذي آل إليه الحكم الإسلامي ـ عن دور الأمة وتوقف الشرعية عليها، إلى الاكتفاء عنها ببيعة شخص واحد، ثم آل الأمر إلى اعتبار ولاية العهد طريقاً شرعياً حتى في حالة تعدد ولاة العهد، ثم آل الأمر إلى اعتبار التسلط بالقوة طريقاً شرعياً.

وقد بسطنا القول في هذا المذهب لأن مضمونه الحقيقي من الناحية النظرية والتطبيقية ـ التاريخية يختلف اختلافاً جذرياً عن عنوانه المتداول في الدراسات الكلامية القديمة والسياسية الحديثة، ولم يطبق بدرجة مقاربة لعنوانه إلا في حالة تاريخية واحدة هي بيعة علي بن أبي طالب.

ويظهر ذلك بجلاء أكثر على ضوء الطريقين التاليين: العهد من الإمام

---

(١) الفصل: ٤/ ١٦٩ ـ قال: «فقد صح إجماعهم على أن الإمامة تنعقد بواحد. فإن قال قائل: إنما جاز ذلك لأن خمسة من فضلاء المسلمين قلدوه، قيل له: .. إنما صح عقد أولئك الخمسة لأن الإمام الميت قلدهم ذلك، ولولا ذلك لم يجز عقدهم... أو.. إنما صح عقد أولئك الخمسة لإجماع فضلاء أهل ذلك العصر على الرضا ممن اختاروه، ولو لم يجمعوا على الرضا به لما جاز عقدهم. وهذا مما لا مخلص منه أصلاً. فبطل هذا القول بيقين لا إشكال فيه». وشرح المواقف: ٨/ ٣٥٣.

(٢) المواقف: ص: ٤٠٠.

السابق ـ الاستيلاء والتغلب بالقوة.

٣ ـ مرجعية العهد:

اعتبر الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) أن العهد من الإمام السابق أحد الوجهين اللذين تنعقد بهما الإمامة، والوجه الآخر هو اختيار أهل العقد والحل. وقال:

«والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبله...».

«وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله، فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين، عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما:

أحدهما: أن أبا بكر، عهد بها إلى عمر، فأثبت المسلمون إمامته بعهده.

والثاني: أن عمر عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر، اعتقاداً لصحة العهد بها، وخرج باقي الصحابة منها. وقال علي للعباس، حين عاتبه على الدخول في الشورى: «كان أمراً عظيماً من أمور الإسلام، لم أر لنفسي الخروج منه». فصار العهد بها إجماعاً في انعقاد الإمامة. فإذا أراد الإمام أن يعهد بها، فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعيَّن له الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز إن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار»[1].

واعتبار العهد طريقاً آخر ـ غير اختيار الأمة ـ لإسناد الإمامة إلى المعهود إليه هو ظاهر كلام أبي الحسن الأشعري (٢٧٠ ـ ٣٣٠ هـ)، حيث قال في الاستدلال على صحة خلافة أبي بكر:

«... وإذا وجبت إمامة عمر وجبت إمامة أبي بكر كما وجبت إمامة عمر، لأنه العاقد له الإمامة..»[2].

---

(١) الأحكام السلطانية ص: ٧. وشرح المقاصد: ٥/٢٣٣ وغيرهما

(٢) الإبانة، عن أصول الديانة، ص: ١٨٧ ـ مكتبة دار البيان ـ دمشق ط ١/١٩٨١.

وقال في موضع آخر:

«.. وإذا ثبتت إمامة الصديق ثبتت إمامة الفاروق، لأن الصديق نص عليه، وعقد له الإمامة، واختاره لها»[1].

وهذا هو الظاهر أيضاً من أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) حيث قال:

«.. ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته وسلم عهده بعقده له»[2].

وهذا هو ظاهر عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، حيث قال:

«.. وإذا صحت بذلك إمامة عمر صحت إمامة من استخلف عمر وهو أبو بكر»[3].

وقال: «واختلفوا أيضاً في الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه يصلح لها، فقال أصحابنا مع قوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج أن الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة وإذا أوصى بها الإمام إلى من يصلح لها وجب على الأمة انفاذ وصيته كما أوصى بها أبو بكر إلى عمر، وأجمعت الصحابة على متابعته فيها»[4]. وقال التفتازاني (٧١٢ ـ ٧٩١ هـ): «الثاني استخلاف الإمام وعهده، وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون ويتفقون على أحدهم...»[5].

٤ ـ الدعوة إلى النفس (الاستيلاء):

يبدو أن رأي أهل السنة قد تبلور في هذا الرأي منذ عهد مبكر جداً. فقد روى تلاميذ الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ) عنه مذهبه في أن الإمامة تثبت من غير بيعة، وأن كل قرشي استولى على الخلافة بالسيف، واجتمع عليه الناس فهو خليفة.

---

(١) المصدر السابق ص: ١٨٩.

(٢) التمهيد في الرد: ص ١٧٩.

(٣) أصول الدين ص: ٢٨٤.

(٤) المصدر نفسه ص: ٢٨٥. ولاحظ المواقف للايجي: ص: ٣٩٩.

(٥) شرح المقاصد: ٥/٢٣٣.

فالعبرة عنده في الخلافة أمران: كون المتصدّي قرشياً، واجتماع الناس عليه سواء أكان الاجتماع سابقاً على إقامته خليفة، كما في حال البيعة، أم كان الاجتماع تالياً لاستيلائه على السلطة بقوة السيف، وغلبة الشوكة[1].

وقال أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ/ ١٠٥٩ ـ ١١١١ م)

«. . فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء، ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم، فماذا ترون فيه؟ أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟

قلنا: «الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه إنْ قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال. وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال، وجبت طاعته وحكم بإمامته، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها، وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس والأموال، وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية وتتمة للمصالح، فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها، وهذه مسائل فقهية، فليهوّن المستعبد لمخالفته المشهود على نفسه استعباده، ولينزل من غلوائه، فالأمر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بـ (المستظهري) المصنف في الرد على الباطنية.

فإن قيل: «فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال.

قلنا: «ليست هذه مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه، فليت شعري! من لا يساعد على هذا، ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأي أحواله أحسن أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة

---

(١) راجع (الشافعي ـ حياته وعصره ـ) ص: ١٢١ ـ لمحمد أبو زهرة ـ ط ٢ ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

والأنكحة غير منعقدة، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وأن الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور:

«إمَّا أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدٍّ إلى تعطيل المعاش كلها، ويفضي إلى تشتيت الآراء ومهلك الجماهير الدهماء.

أو يقول: «إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات، ولكنهم مقدمون على الحرام، إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال.

وإمَّا أن نقول: «يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال. ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب وأهون الشرين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره. فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل»[1].

وقال أحمد بن عبد الله القلقشندي (٧٥٦ ـ ٨٢١ هـ/ ١٣٥٥ ـ ١٤١٨ م):

«. . . الطريق الثالث، من الطرق التي تنعقد بها الإمامة: القهر والاستيلاء، فإذا مات الخليفة فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير عهد إليه من الخليفة المتقدم، ولا بيعة من أهل الحل والعقد، انعقدت إمامته، لينتظم شمل الأمة وتتفق كلمتهم، وإن لم يكن جامعاً لشرائط الخلافة بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان لأصحابنا الشافعية، أصحهما: انعقاد إمامته أيضاً، لأنَّا لو قلنا لا تنعقد إمامته لم تنعقد أحكامه، ويلزم من ذلك الاضرار بالناس، من حيث أن من يلي بعده يحتاج أن يقيم الحدود ثانياً، ويستوفي الزكاة ثانياً، ويأخذ الجزية ثانياً.

«والثاني: لا تنعقد إمامته، لأنه لا تنعقد له الإمامة بالبيعة إلا باستكمال الشروط، فكذا بالقهر . . . ».

وقال (الباجوري) في طرق تعيين الإمام:

«ثالثها ـ استيلاء شخص مسلم ذي شوكة، متغلب على الإمامة، ولو غير

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧ ـ ٩٨.

أهل لها: كصبي، وامرأة، وفاسق، وجاهل، فتنعقد إمامته لينظم شمل المسلمين، وتنفذ أحكامه للضرورة . . . »[1] .

خلاصة:

هذه هي الطرق المعتمدة في الفكر الكلامي والسياسي عند أهل السنة في مسألة مبدأ الشرعية وطريقة تعيين الحاكم. ولا يشذّ عن هذه الطرق التي ذكرناها أحد من الباحثين من أهل السنة الذين عرضوا في أبحاثهم لهذه المسألة.

الترجيح بين الأقوال عند أهل السنّة:

إن هذه الطرق في نظر البعض - كما يظهر من كلماتهم - متساوية في كونها أساساً لشرعية السلطة وطرقاً لتعيين الحاكم، وربما يظهر من بعض آخر المفاضلة بينها باعتبار أحداها أولى بالاتباع والتقديم من الأخرى.

أ - فنرى (ابن حزم الأندلسي) يذكر طرقاً لتعيين الإمام، لا يأتي فيها لأهل الحل والعقد بذكر إذ قال:

«١ - فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه، أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته ومرضه أو عند موته، إذ لا نص في ذلك ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه» وقال: «وهذا هو الوجه الذي يختاره ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب . .

«٢ - إن مات الإمام، ولم يعهد إلى أحد، أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له، ففرض اتباعه والانقياد لبيعته، والتزام إمامته وطاعته.

«٣ - أن يصيّر الإمام عند وفاته اختيار خليفة للمسلمين إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد كما فعل عمر (رض) عند موته.

---

(١) حاشية الباجوري على شرح الغزيّ: ٢/٢٥٩ - ٢٦٠.

«٤ ـ فإن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه فوثب رجل يصلح للإمامة فبايعه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينازعه ولو بطرفة عين بعده، فالحق حق الأول، سواء أكان الثاني أفضل منه أو مثله أو دونه»[١].

فهذه الطرق الأربع يراها ابن حزم (ت ٩٧٤ هـ) طرقاً لتعيين الإمام والذي نستفيده من كلمته عن الطريق الأول أنه «أفضلها وأصحها» أن هذه الطرق مندرجة في الأفضلية.

ب ـ والإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يذكر طرقاً لتعيين الإمام يربطها باتفاق أهل الحل والعقد، إلا أنه ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى، فيرى أن الإمام لا يتعين إلا بأحد أمور:

١ ـ التولية: فلا يتعين من بين الناس إلا من وجدت التولية في حقه من قبل سلطة أخرى يكون لها الحق في تولية هذا الشخص أمور المسلمين وجعله إماماً، فإذا لم يولَّ من قبل هذه السلطة لا يكون إماماً، والذي يملك حق التولية اثنان: النبي وإمام العصر، وذلك أن يعين الإمام لولاية العهد واحداً من أولاده أو من سائر قريش، أما غير هذين فليس له حق في التولية.

٢ ـ التفويض: ويعني بالتفويض هيئة أهل الحل والعقد، فلهؤلاء الحق في أن يفوضوا أمر ولاية الأمة لشخص، فإذا فعلوا ذلك وبايعوه، تعينت إمامته ووجبت طاعته.

٣ ـ يتعين الإمام ولو لم يبايعه أحد، وذلك فيما لو لم يكن سواه من قريش، فإذا نهض بالإمامة، ودعا إلى نفسه، وكان له من القوة بحيث استتبع الخلق كافة، بشوكته وكفايته «فقد انعقدت أمامته ووجبت طاعته»[٢].

وإلى هذه الصورة الأخيرة ذهب الزيدية فهم يرون أن كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة يكون إماماً واجب الطاعة ولو لم يبايعه أحد، فإنه بخروجه ودعوته الناس إلى نفسه يكون إماماً[٣].

---

(١) الفصل: ٤/١٦٩ ـ ١٧٠.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧.
(٣) الملل والنحل: ١/١٥٤.

ج ـ ويرى (سعد الدين التفتازاني) أن لانعقاد الأمامة ثلاث طرق: بيعة أهل الحل والعقد، الاستخلاف، والقهر والاستيلاء[1] ويجعل الشورى بمنزلة الاستخلاف إلا أن المستخلف غير متعين، وهو يوافق في الثاني والثالث (ابن حزم) في طريقيه الثالث والرابع.

د ـ ويرى (الكمال بن أبي شريف) في (المسامرة) أن هناك طريقين لتعيين الإمام فقط: الاستخلاف، وبيعة أهل الحل والعقد[2].

والذي نخرج به من الدراسة المتقدمة هو أن كل من خالف الشيعة وتابعيهم في تعيين الإمام يجمعهم أمر واحد من الناحية الشكلية وهو أن المرجع في التعيين هو الأمة، إلا أن لهم تفسيرات مختلفة للأمة.

فبعضهم يرى أن المراد من الأمة هو ظاهرها، باللفظ، كما ذهب إليه الأصم[3] والهشامية[4] من المعتزلة.

وبعضهم يرى أن المراد من الأمة من سماهم بأهل الحل والعقد، وهذا يعني أن ما عدا أهل الحل والعقد من أفراد الأمة المسلمة لا حق له في اختيار الإمام وتعيينه.

ثم رأينا الكثرة الغالبة من هؤلاء الذين يجعلون الحق في تعيين الإمام لأهل الحل والعقد ينحرفون بهذا المبدأ انحرافاً شديداً نحو الفردية، وتركيز

---

(١) شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٣. ومغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: ٤/ ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٢) المسامرة في شرح المسايرة ص: ٢٨١.

(٣) الأصم: هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم كان معاصراً لهشام بن الحكم المتوفي حوالي (١٩٠ هـ/ ٨٠٥ م) وكان أكبر سناً من أبي الهذيل العلاف ولد حوالي سنة (١٣٥هـ/ ٧٥٢ م) وتوفي (٢٢٦ هـ/ ٨٤٠ م)، وكان من المعتزلة عدَّه ابن المرتضى في طبقاته من عداد طبقة العلماء المعتزلة السادسة له تفسير ومجموعة مقالات في الأصول. راجع ترجمته وأخباره في: طبقات المعتزلة ص (٥٦) الفهرست لابن النديم ص (٢١٤) الحيوان للجاحظ (٤/ ٧٣) لسان الميزان (٣/ ٤٢٧).

(٤) الهشامية: راجع عن هذه الفرقة (اعتقادات فرق المسلمين ص: ٤٣) والمحقق أشار إلى مصادر تعرفنا عن هذه الفرقة وقد مرت معظمها في هوامش التحقيق لكتابنا ومنها: الملل والنحل والفرق بين الفرق. وتاريخ الفرق الإسلامية وطبقات المعتزلة والتبصير في الدين والمواقف والخطط المقريزية وغيرها من كتب التراجم.

السلطة العليا في يد واحدة أو أيد قليلة، فنرى:

من لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في جميع الأمة المسلمة، بل يكتفي بمن وجد فيهم في بلد الإمام.

ثم نرى بعض هؤلاء لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام كلهم بل يكتفي ببعضهم.

كما نرى هذا المبدأ يضمر عند (الجبائي) ومن ذهب مذهبه حين جعل الحد الأدنى خمسة من أهل الحل والعقد.

ثم يزداد انكماشاً عند (أبي الحسن الأشعري) وغيره حين يكتفي بالواحد.

حتى يضمحل المبدأ تماماً عند (ابن حزم الأندلسي) حين يقرر في الطريق الرابع من طرق تعيين الإمام أن عقد الإمامة يصح بواحد يبايع طالب الإمامة حتى ولو لم يكن من أهل الحل والعقد.

بعد هذا نلاحظ أن مبدأ الفردية يتجسد تجسداً تاماً عند (الزيدية) حيث يرون أن من نهض بالإمامة مطالباً بها تعينت إمامته ووجبت طاعته ولا يحتاج إلى سلطة أعلى منه تكون أساساً لشرعية سلطته. وهكذا عند أهل السنة الذين جعلوا التسلط والتغلب بالقوة مبدأً معترفاً به لشرعية السلطة.

ثم لا بد من ملاحظة أخرى في هذا البحث، وهي أن مبدأ التعيين والوصية من شخص إلى شخص يأخذ صفة الأفضلية عند الجميع.

فقد رأينا أن ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) يجعله أفضل الوجوه وأصحها، كما رأينا أن الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يجعله أول الوجوه ويقدمه على أهل الحل والعقد، وكذلك (الكمال بن أبي شريف)، والايجي (ت ٧٥٦ هـ) في (شرح المواقف) في باب الإمامة.

وحق الاختيار هنا ينحصر في الخليفة فقط دون اعتبار لغيره سواء أكانوا من أهل الحل والعقد أو من غيرهم، فنرى (ابن حزم) يقول في تقرير هذا المبدأ:

«.. أولها وأصحها وأفضلها أنْ يعهد الإمام الميّت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته..»[1].

وليس في هذا النص ما يوحي بأن صحة اختيار الإمام منوطة بأن يستشير أهل الحل والعقد.

ونرى (الغزالي) يقول في تقريره:

«فإن ذلك ـ أي التولية ـ لا يسلم لكل أحد، بل لا بد فيه من خاصية، وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة:

إما التنصيص من جهة النبي (ص).

وإما التنصيص من جهة إمام العصر، بأن يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو من سائر قريش.

أما الثالث فهو الرجل ذو الشوكة الذي «يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة»[2].

ومن هنا يأتي أهل الحل والعقد في الرتبة الثالثة.

ونرى الشيخ (محمد الشربيني) ينص على أنه «.. لا يشترط في الاستخلاف رضى أهل الحل والعقد في حياته ـ أي الإمام ـ أو بعد موته إذا ظهر له واحد جاز بيعته من غير حضور غيره ولا مشاورة أحد، ويجوز العهد إلى الوالد والولد كما يجوز إلى غيرهما، وقد جزم به صاحب (الأنوار) وابن المقري»[3].

وذهب إلى أن أهل الحل والعقد لو اختاروا بعد موت الإمام غير من استخلفه الإمام فليس لهم ذلك، فقال:

«.. وإن مات الخليفة وبقي الثلاثة أحياء ـ فيما لو جعل الخليفة ثلاثة أولياء متتابعين للعهد ـ وانتصب الأول كان له أن يعهد بها إلى غير الأخيرين لأنها

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤ / ١٦٩.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧.
(٣) مغني المحتاج: ٤ / ١٣١.

لما انتهت إليه صار أملك بها، بخلاف ما إذا مات ولم يعهد إلى أحد فليس لأهل البيعة أن يبايعوا غير الثاني، ويقدم عهد الأول على اختيارهم[1].

وحين يعرض (أبو الحسن الماوردي) لهذه المسألة يقول:

«. . . فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه:

فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز له أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار.

لكن اختلفوا: هل يكون ظهور الرضى منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا؟

فذهب بعض علماء البصرة إلى أن رضى أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضى أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضى أهل الاختيار منهم، والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضى بها غير معتبر، لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضى الصحابة، ولأنَّ الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ، وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً فقد اختلف في جواز انفراده في عقد البيعة له على ثلاثة مذاهب:

١ ـ لا يجوزْ أنْ ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها، فيصح منه حينئذ عقد البيعة له، لأن ذلك ـ أي عقدها لولده أو والده ـ منه تزكية له تجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم، وهو لا يجوز أن يشهد لوالد أو لولد ولا يحكم لواحد منهما، للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه.

٢ ـ يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد، لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقاً على أمانته ولا سبيلاً إلى معارضته، وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده.

٣ ـ يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده، ولا يجوز أن ينفرد بها لولده، لأن

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ١٣١.

الطبع يبعث علىممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد.

فأما عقدها لأخيه ومن قاربه ومن عصبته ومناسبيه فكعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها...»[1].

والذي يرجحه النظر العلمي في هذه الوجوه هو أن (الماوردي) يقرر أفضلية الثاني منها، حيث أن ما ذكره سبباً لعدم جواز التفرد في الوجه الأول ينطبق على الأخ وغيره من الأقارب الذين أجاز لهم التفرد لهم، وكما أن عقدها لولده ووالده تزكية منه لهما فكذلك الأمر في عهده إلى من لا تصله به قربى ولا نسب لأن التزكية واحدة في هذا الباب، والميل لا يفرق بين هذه القربى وتلك، كما هو واضح في جميع مراحل التعامل.

ومن ناحية أخرى نرى أن أهل السنة يصححون خلافة بني أمية وبني العباس على الرغم من أن هؤلاء كانوا يعهدون إلى أولادهم دون أن يراجعوا أهل الحل والعقد مطلقاً.

وإذا رجعنا إلى النصوص الواردة في هذه المسألة كما في «شرح المقاصد»، و«حجة الله البالغة» و«حاشية الباجوري على شرح الغزي» و«المسامرة» في مباحث الإمامة ومباحث البغاة، نرى أن هؤلاء أطلقوا القول بصحة الاستخلاف من دون أن يذكروا لذلك قيداً أو شرطاً[2].

وملاحظة أخرى نسوقها في قضية الاستخلاف هي مسألة الشورى، ونظام الشورى، وإن كان يلتقي بنظام أهل الحل والعقد في شكله الظاهر إلا أنه يختلف عنه في أمور جوهرية.

منها: أن يكون كل واحد من المتشاورين صالحاً لأن يكون إماماً لأن الإمامة مرددة بينهم جميعاً.

ومنها: أنهم لو اجتمعوا بأنفسهم لا يكون لقراراتهم صفة شرعية، ولا تأخذ

---

(١) الأحكام السلطانية: ٩ - ١٠.

(٢) راجع المسامرة في شرح المسايرة: ص ٢٨١ وما بعدها، والمواقف وشرحها للايجي ٨/٣٥٢ وما بعدها، وحاشية الباجوري: ٢ / ٢٥٩.

هذه القرارات صفة القانون، بل يستمدون شرعية قراراتهم من تعيين الخليفة لهم وانتخابه إياهم.

ومنها: أنه لا يشترط أن يجتمع في هيئة الشورى جميع من يصلح للإمامة من أهل الحل والعقد في الأمة المسلمة أو في بلد الإمام، بل يكفي اجتماع بعضهم، كما يرى إمام العصر.

فهذا النظام يرجع في جوهره إلى مبدأ الفردية وهو تعيين خليفة العصر، وقد صرح بذلك (التفتازاني) فقال: «.. وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف إلا أن المستخلف غير متعين»[1].

وكذلك (الشربيني): «.. فلو جعل الإمام الأمر في الخلافة شورى بين جمع، فكاستخلاف حكمه إلا أن المستخلف غير متعين»[2].

وقد جرى الفقهاء السنة من جميع المذاهب في المسألة السياسية على هذا النهج، ولم يشذ منهم عنه أحد إلا في العصور الأخيرة بعد انهيار دولة الخلافة العثمانية، وتغلب المستعمرين على البلاد والشعوب الإسلامية، حيث ايقظت الصدمة الهائلة المروعة بعض النفوس من سباتها وبعض العقول من غفوتها، وبدأت تتكون الحركة الإسلامية في العصر الحديث بجهود الرواد في (شمال أفريقيا) و (مصر) و(بلاد المشرق العربي) و (إيران) و (شبه القارة الهندية).

في هذا المناخ النفسي والسياسي بدأت إعادة النظر في الفقه السياسي عند أهل السنة، وممن تصدى لذلك الشيخ (محمد رشيد رضا) في كتابه (الخلافة)، حيث انتقد الفهم السائد بقسوة في مواضع عدة من كتابه المذكور[3].

---

(١) شرح المقاصد ٢/ ٢٧٢.
(٢) مغني المحتاج ٤/ ١٣١.
(٣) قال في صفحة (٣٠) من الكتاب المذكور: (وغلط بعض المعتزلة والفقهاء فقالوا: إنَّ البيعة تنعقد دائماً بخمسة ممن يصلح للإمامة بدليل ما أشار به عمر إذ حصر الشورى في المرشحين الستة وقبل جميع الصحابة منه ذلك فكان إجماعاً. نعم كان إجماعاً على الشورى وعلى أولئك الستة في تلك الواقعة، لا إجماعاً على ذلك العدد في كل مبايعة. =

ومن الغريب أن الشيخ (محمد عبده) ذهب إلى ضرورة أن يتولى الحكم من سماه (المستبد العادل) وأباح له أن يبطش بالنخبة، ويأخذ بقية المجتمع بالملاينة والتثقيف والتعليم، وكأن تجارب القرون لم تكف لإقناعه بأن الاستبداد لا يجتمع مع العدالة، وأن الانفراد بالسلطة وعدم رقابة المجتمع وهيآته تذهب بعدالة كل حاكم غير معصوم.

٥ ـ مرجعية الميراث:

قال (ابن حزم): «ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز

= وقالوا إنَّ مذهب الأشعري قال بأنها تنعقد بعقد واحد منهم إذا كان بمشهد من الشهود وهو غلط واضح).

وقال في صفحة (٤٥ ـ ٤٦):(ومعنى هذا أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى.. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لازالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها، كما فعلت الأمم التي كانت مظلومة وراضية بالظلم لجهلها بقوتها الكامنة فيها، وكون قوة ملوكها وأمرائها منها، ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي منها كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين، وكان آخر من فعل ذلك الشعب التركي، ولكنه أسقط نوعاً من التغلب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وإنما فعله تقليداً لتلك الأمم الأبية، إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة خلفاء سلاطين بني عثمان، ما داموا لا يظهرون الكفر والردة عن الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد، وخراب البلاد، وإرهاق العباد، عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظر ولا اجتهاد).

وقال في صفحة (٥١) من الكتاب المذكور: (وما أفسد على هذه الأمة أمرها، وأضاع عليها ملكها إلا جعل طاعة هؤلاء الجبارين الباغين واجبة شرعاً على الإطلاق، وجعل التغلب أمراً شرعياً كمبايعة أهل الاختيار من أولي الأمر، وأهل الحل والعقد للإمام الحق، وجعل عهد كل متغلب باغ إلى ولده أو غيره من عصبته، لأجل حصر السلطان والجبروت في أسرته حقاً شرعياً وأصلاً مرعياً لذاته).

وقال في صفحة (٥٥) من الكتاب المذكور: (وجملة القول أن مرادنا من هذا البحث بيان مفسدة إخراج الخلافة الإسلامية عما وضعها عليه الإسلام، وجعلها تابعة لقوة العصبية والتغلب، فهذه المفسدة هي أصل المفاسد والرزايا التي أصابت المسلمين في دينهم ودنياهم.. وقد كررنا ذكرها لتحفظ ولا تنسى).

وراجع كلامه في صفحة (٣٩ ـ ٤٠) و(٤١ ـ ٤٢) و(٥٩). (كتاب الخلافة ـ الشيخ محمد رشيد رضا ـ الزهراء للأعلام العربي / مصر ١٩٨٨ م).

التوارث فيها»[1].

وذهب بعض فرقة الراوندية إلى ثبوت الإمامة بالوراثة، حيث قالوا إنَّ العباس بن عبد المطلب (عم النبي ـ ص ـ) «استحقها ـ الإمامة ـ بالوراثة من النبي (ص)، لأنه كان عصبة دون نبي أعمامه»[2].

وقال العلامة الحلي في (شرح التجريد): «وقالت العباسية إنَّ الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث»[3].

والقائلون بإمامة علي مختلفون أيضاً، فالزيدية والجارودية تزعمْ أن النبي (ص) نص على إمامة علي بالوصف دون الاسم، ثم ورثها عن علي إبناه الحسن والحسين، ثم إنها على الميراث في هذين البطنين لا في واحد بعينه.

وقال (عبد القاهر البغدادي): «وزعم أكثر الإمامية أنَّ الإمامة موروثة»[4].

وقد ذكر ابن شهراشوب المازندراني (ت ٥٨٨ هـ) في كتابه (مناقب آل أبي طالب ـ باب إمامة أمير المؤمنين (ع) ما يوهم أن الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن الإمامة تثبت بالميراث، حيث أورد رواية ضعيفة عن الإمام الصادق (ع) ورأياً نسبه إلى الفضل بن شاذان، وبعض المحاورات بين بعض الأشخاص.

هذا، ولكن نسبة (البغدادي) إلى أكثر الإمامية كون الإمامة بالوراثة نسبة غير صحيحة، بل هم مجمعون على أن امامة الإمام المعصوم لا تكون إلا بالنص، وقد ردوا على القول بالوراثة وأبطلوه، كما أبطلوا مبدأ الاختيار ومبدأ

---

(١) الفصل: ٤/١٦٧.
(٢) عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ): أصول الدين: ص ٢٨٤.
(٣) شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٤٣ ـ ابن حزم: الفصل ٤/٩٠ ـ ٩٢، وقد أفاض في الرد على نظرية الميراث، وقال: «. . . وبلغنا عن بعض بني الحارث بن عبد المطلب، أنه كان يقول: لا تجوز الخلافة إلا في بني عبد المطلب خاصة، ويراها في جميع ولد عبد المطلب، وهم: أبو طالب، وأبو لهب، والحارث، والعباس. وبلغنا عن رجل كان بـ (الأردن) يقول: لا تجوز الخلافة إلا في بني أمية بن عبد شمس، وكان له في ذلك تأليف مجموع. ورأينا كتاباً لرجل من ولد عمر بن الخطاب (رض) يحتج فيه بأن الخلافة لا تجوز إلا لولد أبي بكر وعمر (رض)» (راجع الفصل: ٤/٩٠ ـ ٩١).
(٤) أصول الدين: ص ٢٨٥.

الدعوة إلى النفس على ما سيأتي بيانه.

قال الفقيه الأقدم أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ ـ ٤٤٧ هـ):

«.. فبطل لذلك مذهب القائلين بالاختيار والدعوة والميراث... وأما الميراث فعريّ من حجة على كونه طريقاً إلى الإمامة عقلية ولا سمعية، ولأنه يقتضي اشتراك النساء والرجال والعقلاء والأطفال والعدول والفساق في الإمامة، كاشتراكهم في الإرث، والإجماع بخلاف ذلك... ولأن القول بأن الدعوة أو الميراث طريق إلى الإمامة حادث بعد انقراض زمن الصحابة والتابعين، وأزمان بعدها خالية منه، ولا شبهة في فساد ما هذا حاله من المذاهب... وأيضاً، وكل من قطع بوجوب ما بيناه من الصفات للإمام قطع بفساد الاختيار والدعوة والميراث»[1].

وقال الشيخ (علاء الدين أبو الحسن الحلبي):

«.. وما يدعى أيضاً من الميراث يبطل بمثل ما أبطلنا به الاختيار، ولأنه لو تعين للإمامة لتعينت لكل مستحق له، ويندرج في ذلك النساء والصبيان، فكان ظاهر البطلان».

وأما كلام (ابن شهراشوب) فلا يمكن اعتباره تعبيراً عن مذهب الشيعة الإمامية، لأن الرواية التي أوردها ضعيفة السند، وهي على ضعفها غير دالة على كون الإمامة تثبت بالميراث، ورأي (الفضل بن شاذان) غير صريح في ذلك أيضاً، وهو على أي حال فهم خاص لا يلتزم به الشيعة الإمامية، والمحاورات ليس فيها دلالة على أن رأي الشيعة الإمامية هو ذلك.

والظاهر أن هذا المذهب وضع من قبل (الراوندية) لإسباغ الشرعية على الخلفاء العباسيين في مقابل (مرجعية النص) التي يعتمدها الشيعة الإمامية.

وأما نسبة هذا المذهب إلى (الزيدية) فالظاهر أنها نسبة غير صحيحة لأننا لم نجد له أثراً في كتبهم المعتمدة.

---

(١) الكافي في الفقه: ص ٩٠ ـ ٩٢.

وإنما فصلنا القول هنا في هذا الرأي، ورد الشيعة الإمامية عليه، لئلا نعود إلى البحث فيه عند مناقشة بقية الآراء في هذه المسألة في الفصول الآتية، لأنه مذهب بائد انقطع القائل به باندثار فرقة-(الراوندية) التي وضعته إلى هنا نكون قد فرغنا من استعراض الخلاف بين المسلمين حول كيفية تعيين الإمام.

مشروعية تعدد الأئمة وعدمها:

هل يجوز أن يوجد للأمة المسلمة أكثر من إمام واحد في وقت واحد، أو لا يجوز ذلك؟

اختلف الباحثون المسلمون حول هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

١ ـ لزوم الوحدة وعدم مشروعية التعدد.
٢ ـ مشروعية تعدد الإمام.
٣ ـ التفصيل بين الحالات على ما يأتي بيانه.

١ ـ وجوب وحدة الإمام وعدم مشروعية التعدد:

نسب (ابن حزم) إلى جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج: القول بأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين أمامان في وقت واحد[1].

وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) حين قال:

«فإن قالوا: فما تقولون إذا عقد جماعات من أهل الحل والعقد لعدة أئمة في بلدان متفرقة، وكانوا كلهم يصلحون للإمامة، وكان العقد لسائرهم واقعاً مع عدم إمام وذي عهد من إمام، ما الحكم فيهم عندكم، ومن أولى بالإمامة منهم؟

قيل لهم: إذا اتفق مثل هذا تصفّحت العقود وتؤملت ونظر إليها السابق، فأُقرت الإمامة فيمن بدىء بالعقد له، وقيل للباقين: انزلوا عن الأمر، فإن فعلوا، وإلا قوتلوا على ذلك، وكانوا عصاة في المقام عليها، وإذا لم يعلم أيها تقدم على الآخر وادعى كل واحد منهم أن العقد سبق له؛ أبطلت سائر العقود

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤/ ٨٨.

واستؤنف العقد لواحد منهم أو من غيرهم، وإن أبوا ذلك، قاتلهم الناس عليه[1].

وقال (الماوردي) : « واذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد أمامتهما ، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد »[2] وإلى هذا ذهب (الكمال ابن أبي شريف) ونسبه الى (الغزالي)[3] (وذهب اليه أيضاً (شاه ولي الله : احمد الدهلوي)[4] . و(الشربيني) في (مغني المحتاج)[5] .

والإمام الشرعي عند أهل السنة بحسب القائلين منهم بهذا الرأي هو السابق في البيعة على الثاني، صرحوا بذلك في (المسامرة ص ٢٨٠) وغيرها من الكتب الآنفة الذكر (المواقف وشرحها ٣٥٣/٨).

وثمة تفصيل آخر ذكره (الماوردي) في هذه المسألة، قال:

« . . واختلف الفقهاء في الإمام منهما فقالت طائفة: هو الذي عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه، لأنهم بعقدها أخص، وبالقيام بها أحق وعلى كافة الأمة في الأمصار كلها أن يفوضوا عقدها إليهم ويسلموها من بايعوه، لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء. وقال آخرون بل على كل واحد منهما أن يدفع الإمامة عن نفسه ويسلمها إلى صاحبه ليختار أهل الحل والعقد أحدهما أو غيرهما، وقال آخرون يقرع بينهما . . . فأيهما قرع كان بالإمامة أحق، والصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً . . . »[6].

وذهبت فرقة (الصالحية) من الزيدية إلى أن أحق الإمامين بالتقديم إذا ظهر في قطر واحد هو أفضلهما وأزهدهما وإن تساويا ينظر إلى الأمتن رأياً والأحزم

---

(١) التمهيد في الرد: ص ١٨٠ .
(٢) الأحكام السلطانية: ص ٩ .
(٣) المسامرة: ص ٢٨٠ .
(٤) حجة الله البالغة: ص ٧٣٨ .
(٥) مغني المحتاج: ١٣١/٤ .
(٦) الأحكام السلطانية: ص ٩ .

أمراً، وإن تساويا تقابلا[١].

وقال (أبو حامد الغزالي): «فإن ولي عدد موصوف بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر»[٢]. فجعل الترجيح بالأكثرية لا بالأسبقية، والصالحية جعلوا الترجيح بأفضلية الشخص دون الأكثرية والأسبقية.

وبالجملة فهؤلاء جميعاً لا يجيزون نصب إمامين في الأمة المسلمة مطلقاً.

٢ ـ مشروعية تعدد الامامة:

ذهب بعض الفرق الإسلامية إلى مشروعية وجود إمامين في وقت واحد ومكان واحد. وممن ذهب إلى ذلك من هؤلاء (محمد ابن كرام) الذي ينسب إليه (الكرامية) و(أبو الصباح السمرقندي)، وأصحابهما[٣]. واحتجّوا بقول الأنصار أو من قال منهم يوم السقيفة للمهاجرين: (منا أمير ومنكم أمير)، واحتجوا أيضا بأمر علي والحسن مع معاوية.

ونسب (الجرجاني) إلى الجارودية ـ من الزيدية ـ القول بجواز تعدد الأئمة بناء على مذهبهم من أن كل (فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق، وكان عالماً بأمور الدين شجاعاً فهو إمام يجب مطاوعته، فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في صقع متضايق الأقطار)[٤].

٣ ـ القول بالتفصيل:

وذهب بعض الفرق الإسلامية إلى التفصيل فأجاز بعضهم تعدد الإمام في حالة اتساع القطر[٥]. وذهب بعض آخر إلى جواز التعدد إذا تعددت الأقطار بأن

---

(١) الملل والنحل: ١/ ١٦١.
(٢) الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا: ص٥٦.
(٣) الفصل: ٤/ ٨٨ و ٢٠٦. وقد رد (ابن حزم) على هؤلاء في هذا الموضع من (الفصل) بأن قول الأنصار نتيجة اجتهاد ثبت أنه خطأ بحديث (إذا بويع الإمامين فاقتلوا الآخر منهما)، وبأن تعدد الأئمة يوجب التفرق والتنازع المحرم بآية ﴿ **ولا تنازعوا فتفشلوا** .. ﴾.
(٤) و(٥) المواقف. ص: ٤٠٠ شرح المواقف: ٨/ ٣٥٣.

يكون في كل قطر إمام، ومن هؤلاء الكرامية من المعتزلة[١] والزيدية من الشيعة[٢].

وممن ذهب إلى التفصيل عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) قال:

«اختلف الموجبون للإمامة في عدد الأئمة في كل وقت: فقال أصحابنا لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة، وإنما ينعقد إمامة واحد في الوقت ويكون الباقون تحت رايته. وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بغاة إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته»[٣].

والخلفية الفكرية ـ الكلامية ـ الفقهية لمسألة عدم مشروعية التعدد عند الفرق القائلة بعدم المشروعية ليست واحدة.

فإن رأي الشيعة الإمامية في هذه المسألة نتيجة ضرورية لعقيدتهم في حقيقة وجوهر الإمامة ومهمتها الأساس، ودور الإمام المعصوم ومهمته الأساس في الأمة، وهي كون الإمامة ـ وكون الإمام يمثل ـ خلافة النبوة في تبليغ أحكام الإسلام وشرعه.

فمهمة الإمامة والإمام تتصل في الأساس وبالدرجة الأولى بالقضية التشريعية للإسلام وتتصل بكيان الأمة الإسلامية الواحدة، وأما صلتها بالقضية السياسية والتنظيمية (قضية الحكم والدولة) فإنها تأتي بالدرجة الثانية، ومن هنا كانت قضية الإمامة مشروطة بالعصمة ومرتبطة بالنص.

وعلى هذا فإن مسألة وحدة الإمام أو تعدده عند الشيعة الإمامية ليست مسألة اجتهادية مطروحة للبحث عن حلها بحسب الأدلة، وإنما هي تشريع ثابت

---

(١) الملل والنحل: ١/١١٣.
(٢) الملل والنحل: ١/١٥٥.
(٣) اصول الدين: ٢٧٤.

بوحدة الإمام المعصوم.

وقد وردت نصوص صريحة بذلك عن الأئمة المعصومين (ع) منها ما رواه الكليني في (أصول الكافي) بسنده عن الحسين بن أبي العلاء عن الإمام الصادق (ع):

«قلت لأبي عبد الله (ع): تكون الأرض ليس فيها إمام؟

قال: لا. قلت: يكون إمامان؟ قال: لا، إلا وأحدهما صامت[1].

ومنها ما رواه (الكشي) بسند صحيح عن الحسن بن بشار قال:

«استأذنت أنا والحسين ابن قياما على الرضا عليه السلام في «صوبا» فأذن لنا. قال: افرغوا من حاجتكم، فقال له الحسين:

«تخلو الأرض من أن يكون فيها إمام؟

فقال: لا.

قال: فيكون فيها اثنان؟

قال: لا، إلا واحد صامت لا يتكلم.

قال «ابن قياما»: قد علمت أنك لست بإمام!

قال: ومن أين علمت؟

قال: إنه ليس لك ولد، وإنما هي في العقب.

قال: فقال له: والله لا تمضي الأيام والليالي حتى يولد لي ذكر من صلبي يقوم مقامي، يحيي الحق (ويمحي) ويمحق الباطل»[2].

---

(١) الكليني: كتاب الكافي/ الأصول (باب أن الأرض لا تخلو من حجة) - ١/١٨٧.

(٢) - اختيار معرفة الرجال المعروف بـ (رجال الكشي): ص ٢٥٣ - للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) - ط مشهد/إيران ١٣٤٨ - الإرشاد للشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) - ص ٣١٨ - ط ٣. مؤسسة الأعلمي - بيروت ١٩٧٩ م - ١٣٩٩ هـ - الأصول من الكافي: ١/٣٢٠.

وقد توهم بعض الكلاميين من الأشاعرة وغيرهم أن الشيعة يجيزون تعدد الإمام المعصوم إذا كان الثاني «صامتاً».

فمن ذلك قول عبد القاهر البغدادي في كتابه (أصول الدين):

«. . . وقالت الرافضة: لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان. ويصح أن يكون في الوقت الواحد إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت. . .»[1].

وهذا توهم منه فإن المراد بالإمام «الصامت» هو الذي سيكون إماماً بعد وفاة «الناطق» الذي هو الإمام الفعلي دون غيره.

وأما أهل السنة وسائر الفرق الإسلامية التي ذهبت إلى لزوم وحدة الإمام وعدم مشروعية تعدد الأئمة، فإنهم ينطلقون في هذا الرأي من خلفية فكرية ـ كلامية ـ فقهية أخرى، وهي الاعتبار السياسي التنظيمي بالدرجة الأولى الذي يقتضي وحدة الدولة. وأما الاعتبار التشريعي ومرجعية التشريع فهو ملحوظ بالدرجة الثانية عند من اعتبر شرط العلم (الاجتهاد) في الإمام، وغير ملحوظ على الإطلاق عند الفقهاء والمتكلمين المتأخرين الذين أسقطوا شرط الاجتهاد، واعتبروا أن مراجعة الفقهاء والمجتهدين في ما يعرض من الأحكام والقضايا تغني عن اجتهاد الإمام.

وعلى هذا الأصل يبتني موقفهم من عدم اشتراط العصمة وجواز إمامة المفضول.

ويلخص هذه الخلفية الكلامية الفقهية التي ذكرناها القاضي (أبو بكر الباقلاني) بقوله:

«فإن قالوا: فهل تحتاج الأمة إلى علم الإمام وبيان شيء خص به دونهم، وكشف ما ذهب علمه عنهم؟

قيل لهم: لا، لأنه هو وهم في علم الشريعة حكمها سيّان.

---

(١) أصول الدين ص: ٢٧٤.

فإن قالوا: فلماذا يُقام الإمام؟

قيل لهم: لأجل ما ذكرناه من قبل: من تدبير الجيوش، وسد الثغور، وردع المظالم، والأخذ للمظلوم، وإقامة الحدود، وقسم الفيء بين المسلمين، والدفع بهم في حجهم وغزوهم، فهذا الذي يليه ويُقام لأجله، فإن غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الأمة من ورائه لتقويمه والأخذ له بواجبه»[1].

ومن هنا يتضح أن صحة هذا الاتجاه عند المذاهب السنية تتوقف على إثبات الوجوب الشرعي لتطابق الأمة الواحدة مع الدولة الواحدة. وبعبارة أخرى لزوم وحدة الدولة الإسلامية ووجوب انضواء المسلمين جميعاً في دولة واحدة، وعدم مشروعية تعدد الدول الإسلامية.

ولا شك في أن الأدلة التي يستند إليها الشيعة الإمامية على حقيقة الإمامة وجوهرها تقتضي وحدة الإمام المعصوم، إذا لا نتعقل تعدد الأئمة المعصومين في وقت واحد.

ولكن هذا لا يقتضي وحدة الحاكم الإسلامي أعني وحدة الدولة الإسلامية في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع). ولتفصيل هذا البحث مكان آخر.

ويتضح مما تقدم أن الخلفية الفكرية ـ الفقهية ـ الكلامية للمذاهب السنية تقتضي الذهاب إلى مذهب المفصلين القائلين بمشروعية تعدد الإمام بتعدد الأقطار. ولتفصيل البحث مكان آخر.

شروط الإمام:

بعد أن تحدثنا عن الإمامة وآراء الفرق الإسلامية فيها، ننتقل إلى الحديث عن شروط الإمام، وهو حديث طويل لأن بين الفرق الإسلامية في هذا المجال اختلافاً واسعاً.

---

(١) القاضي أبو بكر الباقلاني في (التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) ص ١٨٥. وسيأتي بحث مفصل عن هذه المسألة عند الشيعة الإمامية وأهل السنة.

فنحن من هذه المسألة أمام اتجاهين فكريين يلتقيان في بعض الخصائص وتفرق بينهما خصائص أخرى، إلا أن ما يفترقان فيه ليس سطحياً وإنما هو جذري يجعل الاختلاف بينهما أصيلاً ليس معه تلاق.

أما هذان الاتجاهان فهما اتجاه الشيعة ومن تابعهم، واتجاه أهل السنة وتابعيهم

الشروط عند الشيعة الإمامية:

الشيعة يشترطون في الإمام أن يكون:

١ ـ هاشمياً من نسل علي وفاطمة الزهراء.

٢ ـ النص: اشترط الإمامية النص على الإمام فلا تثبت الإمامة إلا بالنص على الإمام من قبل النبي (ص) أو من الإمام الذي قبله. وإلى هذا ذهب الجارودية من الزيدية[1].

٣ ـ العصمة: اشترط الإمامية أن يكون الإمام معصوماً عن كبائر الذنوب وصغائرها.

٤ ـ الأفضلية: ويشترطون فيه أن يكون مثلاً أعلى لتابعيه، أعلم الناس فيما أنيط به من أمور الشريعة، أزهد الناس في متاع الدنيا، أفضل الناس فيما يقول ويفعل، فذا في سياسته التي يستنّ فيها شرائع الإسلام.

وقد أيد الشيعة في العصمة والنص من فرق المعتزلة «النظامية» و «الحايطية» و «الحدثية».

وإذا رجعنا إلى كتب الشيعة التي عرضت لهذه المسألة بالبحث، خرجنا منها بهذا الرأي: إن جميع ما اشترطه الشيعة في الإمام يرجع إلى اعتبارهم الإمامة من أصول الدين لا من فروعه، وإن المهمة الأساسية للإمام التي هي حقيقة وجوهر هذا المنصب هي حفظ الإسلام وحراسته وتفسيره.

اللهم إلا الشرط المتعلق بالسلالة الخاصة، وهو أن يكون الإمام قرشياً

(١) وسائر الزيدية ذهبوا إلى أن تعيين الإمام يكون بالنص عليه أو بالدعوة إلى نفسه.

هاشمياً من ولد علي، فإن هذا الشرط لا يرجع إلى ذلك المنبع لعدم وجود علاقة موضوعية بين الأمرين.

فاشتراط النص القاطع للشك يرجع إلى كون الإمامة أصلاً لا يداخله الشك المفضي إلى الإنكار.

واشتراط العصمة نشأ من كون المهمة الأساس للإمام وهي ما يكوِّن جوهر الإمامة، هي مهمة تتصل بالتشريع والعقيدة، ولما كانت العصمة أمراً خفياً فلا بد أن يكون المرجع في تعيين الإمام هو الله تعالى.

وهذه الشروط عند الشيعة الإمامية ليست اعتبارات أدى إليها الاجتهاد والرأي وإنما هي أمور ثبتت بالدليل القاطع من الكتاب والسنة وبرهان العقل.

هذا عرض مجمل لما ذهب إليه الشيعة في شروط الإمامة، أما تفصيل البحث فيها والاستعراض التام لجميع ما يراه الشيعة في هذه المسألة فسيأتي بيانه.

أما الآن فلنأخذ سبيلنا إلى البحث فيما ذهب إليه أهل السنة في هذه الشروط.

الشروط عند أهل السنة:

تمهيد:

يرى أهل السنة أن الشروط التي يجب أن تتوفر في الإمام قسمان: أولية وثانوية، وهما في الأهمية سواء، فلا يعني اعتبارنا للقسم الثاني من الشروط ثانوياً إنها لا أهمية لها بالنسبة إلى شروط القسم الأول وإنما كان هذا التقسيم بالنسبة للمطلوب بحثه عن الإمام، فالإسلام ـ مثلاً ـ شرط أولي والعدالة شرط ثانوي، لأنه عند البحث عن مؤهلات الإمام يجب علينا التأكد من إسلامه، قبل البحث عن عدالته، فلو لم يكن مسلماً وكان عادلاً في دينه الذي يدين به لم يكن صالحاً للإمامة عند المسلمين.

أ ـ الشروط الأولية:

أما الشروط الأولية فهي: الإسلام، الذكورة، البلوغ، الحرية، العقل،

القرشية (النسب).

١ ـ الإسلام: في نصوص القرآن والسنة ما يبين أن الله لم يجعل لغير المسلم على المسلم سبيلاً في أمر من الأمور، وفي طبيعة الحكومة الإسلامية ما يقضي بأن لا يلي الحكم فيها غير المسلم، لأن وظيفة الحاكم الإسلامي هي تنفيذ الشريعة الإسلامية، ولا يمكن أن يناط تنفيذ الشريعة بمن لا يدين بها.

وقد ورد هذا الشرط في كلام كثيرين، ومن أهمله فإنما أهمله لبداهته، واعتبار هذا الشرط ظاهر كلام كل من اعتبر في الإمام شروط القاضي.

٢ ـ الذكورة: الفقهاء على اتفاق فيما بينهم على عدم جواز إمامة المرأة، وحتمية أن يكون الإمام مسلماً ذكراً.

أما اعتبار هذا الشرط في الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية، فلأن الذين ورد النص عليهم بالإمامة، وهم الأئمة الاثنا عشر، ذكور. فالذكورة عند الشيعة بالنسبة إلى الإمام أمر واقع، وليست شرطاً.

وأما أهل السنة فلهم في الاستدلال على اعتبار هذا الشرط طريقتان:

إحداهما: تقوم على مراعاة طبيعة الإمامة، وما تقتضيه من أعمال لا تتفق مع طبيعة المرأة وإمكاناتها الجسمية والنفسية.

وممن استدل بهذه الطريقة (الشربيني) قال:

«رابعها: كونه ذكراً ليتفرغ ويتمكن من مخالطة الرجال، فلا تصح ولاية امرأة»(١).

والثانية: تقوم على ما ورد في الروايات في شأن المرأة التي تمنعها من الاختلاط مع الرجال، وتمنعها من القيام ببعض الأنشطة.

وممن استدل بهذه الطريقة (القلقشندي) حيث قال:

«الأول: الذكورة، فلا تنعقد امامة المرأة. واحتج له بما رواه (البخاري)

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠.

من حديث أبي بكر (رض) أنه قال: نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله (ص)(أيام الجمل)بعدما كدت أن ألحق بأصحاب(الجمل) فأقاتل معهم، قال:

لما بلغ رسول الله (ص) أن أهل(فارس) ملكوا بنت كسرى، قال:

«لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

زاد الترمذي والنسائي: «فلما قدمت عائشة البصرة، ذكرت قول رسول الله (ص) فعصمني الله تعالى به».

والمعنى في ذلك أن الإمام لا يستغني عن الاختلاط بالرجال، والمشاورة معهم في الأمور، والمرأة ممنوعة من ذلك. ولأن المرأة ناقصة في أمر نفسها حتى لا تملك النكاح فلا تجعلوا إليها الولاية على غيرها»[1].

وقال (الكمال بن أبي شريف) في الاستدلال على هذا الشرط «إن النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج إلى مشاهد الحكم، ومعارك الحرب»[2].

والحق في هذا الاشتراط أن الاعتبارات الاستحسانية لا تصلح للاستدلال بها على منع المرأة عن تولي الإمامة على مبنى أهل السنة في الإمامة من عدم اشتراط العصمة والنص. وأما ما ذكر من الروايات في مقام الاستدلال على هذا الشرط من قبيل ما نسب إلى النبي (ص) بحق تولية المرأة كما مر آنفاً فهو ضعيف السند من جهة ولا دلالة فيه من جهة أخرى.

فإن ثبت إجماع تام الحجية على هذا الشرط فإن الذكورة معتبرة شرطاً وإلا فلا دليل على الاشتراط عند أهل السنة مطلقاً وعند الشيعة في عصر غيبة الإمام المعصوم.

٣ ـ **البلوغ**: البلوغ من الشرائط العامة للتكليف في الشريعة.

وقد حددت الشريعة الإسلامية السن التي يتوجبه خطاب التكليف إلى من

(١) الفصل: ٤/١٦٦، ومآثر الأنافة: ص ٣١.

(٢) المسامرة ص ٢٧٤ ـ شرح المقاصد: ٢/٢٧٧ والايجي في المواقف: ص ٣٩٨.

يبلغها من الرجال والنساء، وهي خمس عشرة سنة للذكر وتسع سنوات للأنثى، إذا لم يسبق ذلك إمناء، أو حيض، أو نبات شعر العانة[1].

فما لم يتحقق البلوغ لم يتوجه خطاب التكليف بالواجبات والمحرمات وغيرهما إلى غير البالغ.

وهذا الشرط ضروري الثبوت على أصول أهل السنة في مسألة الإمامة القاضية بكونها من فروع الدين، وكون نصب الإمام من الواجبات الكفائية على فريقين من الأمة «أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة»[2].

وقد اعتبرها (الماوردي) من قبيل الجهاد وطلب العلم.

ومن هنا فقد أجمعت كلماتهم على اعتبار هذا الشرط، ومن لم يصرح به فإنما أهمل ذكره لبداهته.

وممن صرح بهذا الشرط (الإيجي) حيث قال: (.. بالغاً، لقصور عقل الصبي)[3] و(القلقشندي) حيث قال:

«الثاني: البلوغ، فلا تنعقد إمامة الصبي لأنه مولى عليه، والنظر في أموره إلى غيره، فكيف يجوز أن يكون ناظراً في أمور الأمة؟ على أنه ربما أخلَّ بالأمور قصداً لعلمه بعدم التكليف»[4].

ومنهم (الشربيني) حيث قال:

«... كونه مكلفاً ليلي أمور الناس فلا تصح إمامة صبي ومجنون،

---

(١) سن البلوغ عند الشافعي خمس عشرة سنة في الذكور والإناث بسني العرب (التقويم القمري) دون سني الروم والعجم (التقويم الشمسي) (راجع صحيح مسلم: ١٢/١٣ - البخاري: ١٥٨/٣).

(٢) الأحكام السلطانية: ص ٦، والفصل: ١٦٦/٤، واستدل على اعتبار هذا الشرط بحديث رفع القلم عن ثلاثة (الصبي حتى يحتلم).

(٣) المواقف/ ص: ٣٩٨.

(٤) مآثر الانافة: ١/ ٣٢.

بإجماع، لأن المولى عليه في حضانة غيره، فكيف يلي أمر الأمة»[1].

٤ ـ **الحرية**: ينبغي أن يكون اعتبار شرط الحرية مذهب كل من اعتبر النسب القرشي شرطاً في الإمامة. لأن شرط القرشية يغني عن شرط الحرية كما لا يخفى.

والظاهر أن اعتبار هذا الشرط موضع وفاق بين الأشاعرة على اختلاف مذاهبهم الفقهية.

ولعل من صرح باعتباره لاحظ ما لاحظه بعض المتأخرين من تعذر نصب القرشي إماماً، إمّا لعدم وجوده، أو لعدم القدرة على نصبه كما سيأتي بيانه، ففي هذه الحالة يكون اشتراط الحرية للاحتراز من نصب العبد.

وأما الشيعة فلا معنى لاشتراط الحرية عندهم على مقتضى عقيدتهم في الإمامة المنصوصة المعصومة، وأما في عصر الغيبة. فيمكن البحث في اعتبار هذا الشرط في الحكم الإسلامي. والنظر فيما تقتضيه الأدلة.

والظاهر أنه لا يوجد دليل خاص معتبر يمنع من إمامة العبد، وما ذكر دليلاً لاشتراط الحرية واعتبار الرق مانعاً من الصلاحية لتولي الخلافة والإمامة لا يصلح دليلاً على المسألة.

إذ أن ما ذكروه ينحصر في عدم ولاية العبد على نفسه من جهة كون سيده ولياً عليه، وهذا يمكن دفعه بأن نفرض أن مولاه قد أحلّه من حقوق الخدمة عليه، وأذن له في القيام بشؤون الإمامة.

وأما قولهم أنه محتقر من الناس فمن الواضح أنه لا يصلح دليلاً على المنع.

فالحق أنه إذا ثبت إجماع تام الحجية على اعتبار شرط الحرية لا في حالة عدم اعتبار القرشية «كانت الحرية شرطاً»، وإلا فلا دليل على اعتبار هذا الشرط.

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠ وشرح المقاصد: ٥/ ٢٤٤ وغيرهما.

والظاهر أن اعتبار هذا الشرط موضع اتفاق بينهم. وقد استدلوا على اعتباره بعدم ولاية العبد على نفسه من جهة أنه مملوك لغيره فليس له أن يتولى أمور الأمة، ولأنه محتقر من الناس.

وممن صرح باعتبار شرط الحرية الأيجي حيث قال«. . . حراً، لئلا يشغله خدمة السيد، ولئلا يحتقر فيعصى»[١] و(القلقشندي) حيث قال:

«الثامن: الحرية، فلا تنعقد إمامة من فيه رق في الجملة سواء القنّ، والمبعضّ، والمكاتب، والمدبّر، والمعلّق عتقه بصفة، لأن الرقيق محجور للسيد، فأموره تصدر عن رأي غيره، فكيف يصلح لولاية أمور الأمة. . .»[٢].

والكمال بن الهمام) حيث قال:

«. . . ولا إمامة لعبد لأنه مستغرق الأوقات بحقوق السيد، محتقر في أعين الناس، لا يهاب ولا يمتثل أمره»[٣].

وأما المخالفون الذين ذهبوا إلى عدم اعتبار الحرية وصلاحية العبد لأن يكون إماماً فهم (المحكمة الأولى)[٤] من الخوارج، فقد جوزوا أن يكون الإمام عبداً أو حراً، نبطياً أو قرشياً[٥] هذا على رواية (الشهرستاني).

أما الذي يبدو من (ابن حزم) فهو أن شرط الحرية غير معتبر عند جميع الخوارج على اختلاف فرقهم، وكذلك جمهور المعتزلة، وبعض المرجئة. إذ أنهم ذهبوا إلى جواز إمامة كل من قام بالكتاب والسنة، قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد[٦].

---

(١) المواقف/ ص ٣٩٨

(٢) القن: الكامل العبودية. المبعض: من فيه جزء حر وجزء رقيق. المكاتب: من يفرض عليه مال إن أداه عتق. المدبر: من شرط عتقه بعد موت سيده. المعلق عتقه بصفة: من يتوقف عتقه على حدوث أمر أو فعل أي صفة تحدث يتعلق بحدوثها عتقه.

(٣) المسامرة ص: ٢٧٤ ـ شرح المقاصد ٢/ ٢٧١.

(٤) المحكّمة الأولى: وهم الذين قالوا لعلي رضي الله عنه لما حكم الحكمين: «إن كنت تعلم أنك الإمام حقاً،فلم أمرتنا بالمحاربة؟! ثم انفصلوا عنه، وكفروا علياً ومعاوية (اعتقادات فرق المسلمين للرازي ص: ٥١).

(٥) الملل والنحل ١/ ١١٦.

(٦) الفصل: ٤/ ٨٩.

والظاهر أن القائلين بعدم اعتبار هذا الشرط قد استندوا إلى ما روي من قوله (ص): «إسمعوا وأطيعوا وإن أمّر عليكم عبد حبشي»[1].

ولكن الفقهاء حملوا الحديث على غير ظاهر إطلاقه، فقال عنه (الشربيني) أنه: «محمول على غير الإمامة العظمى»[2].

٥ ـ العقل: اشتراط العقل بديهي، وهو من شروط التكليف العامة في الجملة، وقد مرت عبارة (الشربيني) التي نقل فيها الإجماع على عدم صحة إمامة الصبي والمجنون.

إلا أن الظاهر أن مرادهم من اشتراط العقل هو الإدراك التام للأشياء والتصرف فيها بحكمة. ويقابله زوال العقل أو ذهاب العقل، وهذا أعم من الجنون، لأنه يشمل ما سماه (الماوردي) (الخبل).

وقد اعتبر (الماوردي) أن زوال العقل الأدواري يمنع من عقد الإمامة حتى في صورة ما إذا كان زمان الأفاقة أكثر من زمان الخبل. والظاهر أن اعتبار هذا الشرط موضع وفاق.

وقال (القلقشندي): «الثالث: العقل، فلا تنعقد إمامة ذاهب العقل بجنون أو غيره، لأن العقل آلة التدبير فإذا فات العقل فات التدبير»[3].

٦ ـ النسب: وهو أن يكون الإمام من قريش.

وقد وقع الخلاف في هذا الشرط على قولين:

أحدهما: اعتباره شرطاً لازماً لا محيد عنه.

ثانيهما: عدم اعتبار القرشية شرطاً على الإطلاق.

والقول الأول هو المشهور بين العلماء.

وصرح بعض من اشترط القرشية (أن يكون قرشياً من الصميم). وذلك

---

(١) الفردوس بمأثور الخطاب: ١/ ٧٠.
(٢) مغني المحتاج: ٤ / ١٣٠.
(٣) التمهيد في الرد للباقلاني: ص ١٨١.

للاحتراز عن القرشي بالولاء.

فأما الذاهبون إلى اشتراط القرشية فهم كما ذكر (ابن حزم): «أهل السنة وجميع الشيعة، وبعض المعتزلة، وجمهور المرجئة، حيث ذهبوا إلى أن الإمامة لا تجوز إلا في قريش، خاصة من كان أبوه من ولد (فهر بن مالك)، وأنها لا تجوز فيمن كان أبوه من غير بني فهر وإن كانت أمه من قريش، ولا في حليف، ولا في مولى»[1].

كما صرح بمثل هذا (سعد الدين التفتازاني)[2]، و(القلقشندي)[3]، و(الكمال بن الهمام)[4]، وغيرهم. والتحقيق أنَّ عدَّ الشيعة الإمامية ممن يشترطون في الإمام/ ولي الأمر (القرشية) على الإطلاق غير صحيح، فإن الإمامة المعصومة عندهم ـ وأئمتها من قريش ـ لم تأت القرشية فيها نتيجة لاشتراط، وإنما هي أمر واقع، وأما بعد زمان الإمامة المعصومة الظاهرة فلا دليل على اعتبار القرشية في ولي الأمر/ حاكم الدولة الإسلامية.

وقد أهمل معظم الفقهاء والمتكلمين ذكر حكم حالة تعذر تولية القرشي أو فقدان القرشي الجامع لبقية الشروط المعتبرة في الإمام، وتعرض البعض لحكم هذه الحالة.

منهم (التفتازاني) حيث قال:

«فإنْ لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد فرجل من العجم»[5].

ومنهم (القلقشندي) حيث قال:

«قال الرافعي من أئمة أصحابنا الشافعية: فإن لم يوجد قرشي مستجمع للشروط فكناني، فإن لم يوجد كناني فرجل من ولد إسماعيل عليه السلام، فإن

(١) الفصل: ٤ /٨٩ و١٦٦.
(٢) شرح المقاصد: ٥/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٣) مآثر الأنافة: ١/ ٣٧.
(٤) المسامرة: ص ٢٧٥.
(٥) شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٣.

لم يكن فيهم رجل مستجمع للشرائط ففي (تهذيب البغوي) أنه يولى رجل من العجم، وفي (التتمة) للمتولي: أنه يولى جرهمي . . »[1].

وقد علق الشيخ (محمد رشيد رضا) على هذا بقوله: «والتفصيل الأخير في حال فقد القرشي للشافعية، وقيل أنه من فرض ما لا يقع»[2].

وقد استدلوا على اعتبار هذا الشرط بالنص والإجماع[3].واعتبر(الغزالي) أن هذا الشرط قد علم بالسمع[4].

وقد فصَّل (الباقلاني) الاستدلال على هذا الشرط بالنص والإجماع حيث قال:

«أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمور:

منها: قول النبي (ص) الأئمة من قريش ما بقي منهم اثنان، وقوله للعباس حيث وصى بالأنصار في الخطبة المشهورة، وكانت آخر خطبة خطبها لما قال للرسول (ص).

«توصي لقريش»، فقال له: «إنما أوصي قريشاً بالناس وبهذا الأمر، وإنما الناس تبع لقريش، فبرّ الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم». في نظائر هذه الأخبار أو الألفاظ التي قد استفاضت وتواترت واتفقت على المعنى وإن اختلفت ألفاظها.

ويدل على ذلك، وعلى صحة هذه الأخبار أيضاً: احتجاج أبي بكر وعمر، على الأنصار في «السقيفة» بها، وما روي عن العباس من ذكره لها، والأمر باعتماده عليها، وما كان من إذعان الأنصار، ورجوعهم لموجبها عند سماعها، وادكارهم بها، والاستشهاد عليهم بها، ولولا علمهم بصحتها، لم يلبثوا أن يقدحوا فيها، ويتعاطوا ردها، ولا كانت قريش بأسرها بالتي تقر كذباً يدعى عليها ولها، لأن العادة جارية في ما لم يثبت من الأخبار، أن يقع الخلاف

(١) مآثر الأنافة: ٣٨/١.

(٢) تاريخ ابن خلدون: ٣٤٣/١ والباقلاني في التمهيد: ص ١٨٢ والخلافة: ص ٢٦.

(٣) الأحكام السلطانية: ص ٨.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٦.

فيه والقدح عند التنازع والحجاج، لا سيما إذا احتج به في مثل هذا الأمر العظيم الجسيم مع إشهار السيوف، واختلاط القول، ومحاولة الأمرة، والميل إلى الرياسة، والعادة أصلاً في الأخبار، فصح بذلك ثبوت هذا الأمر.

ويدل على ما قلناه، إطباق الأمة في الصدر الأول من المهاجرين والأنصار، بعد الاختلاف الذي شجر بينهم، على أن الإمامة لا تصح إلا في قريش، وقول سعد بن عبادة لأبي بكر وعمر، عند الاحتجاج بهذه الأخبار، وادّكاره بها: «نحن الوزراء، وأنتم الأمراء» فثبت أن الحق في اجتماعها. . . »[1].

وعلى هذا النحو استدل غيره على هذه المسألة[2].

وهؤلاء الذين ذهبوا إلى اشتراط القرشية اختلفوا من جهة أخرى وهي كفاية مطلق القرشية وعدم اختصاص قبيلة من قبائل قريش بهذا الحق، أو عدم كفاية مطلق القرشية وتعين هذا الحق في قبيلة معينة من قبائل قريش دون سائر قبائلها.

فذهب الجمهور إلى الإطلاق وكفاية كون الخليفة من أية عشيرة من عشائر قريش.

وذهب (الزيدية) إلى اشتراط كون الإمام هاشمياً علوياً فاطمياً أي من نسل علي وفاطمة عليهما السلام، ولا يجوز عند الزيدية أن يكون الإمام من غير هذا النسل[3].

وذهب (الراوندية) إلى اشتراط أن يكون الإمام هاشمياً عباسياً من ولد العباس بن عبد المطلب، وقد اختلفوا في جهة الاستحقاق «منهم من زعم أن

---

(١) التمهيد في الرد: ص ١٨٢.

(٢) الأحكام السلطانية: ص ٦. تاريخ ابن خلدون: ص ١/٣٤٣ مآثر الأنافة: ١/٣٨ شرح المقاصد ٥/٢٤٤ - ٢٤٥.

(٣) الملل والنحل ١/١٥٤ - الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ص: ٥١٩ - البحر الزخار: ٥/٣٧٩ - كتاب السير - للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى الحسني اليماني (٧٦٤ - ٨٤٠ هـ).

العباس استحق الإمامة بنص النبي (ص) لا بالوراثة من النبي (ص)، ومنهم من زعم أنه استحقها بالوراثة من النبي (ص)، لأنه كان عصبته دون بني أعمامه»[1].

وهؤلاء لا يصححون إمامة من كان من غير ولد العباس إلا إمامة علي بن أبي طالب. ووجه صحتها عندهم أن العباس قد تنازل له عن حقه وأجاز إمامته حين دعاه إلى البيعة قائلاً: «يا ابن أخي هلم إلى أن أبايعك فلا يختلف عليك اثنان»[2].

وقد رد القائلون بإطلاق حق الخلافة في جميع قريش على من ذهب إلى التخصيص بإطلاق الحديث المشهور (الأئمة من قريش)، وبأنه ليس في إدراك العقل ما يوجب التخصيص[3].

ولما كان التمسك بإطلاق الحديث يوهم إمكان أن يشمل الحديث من كان قرشياً بالولاء ولا يقتصر على القرشي الصميم، فقد رد (الباقلاني) على ذلك بقوله:

«فإن قال قائل: هلا قلتم إنَّها تجوز في موالي قريش، لقول النبي (ص) (موالي القوم منهم) قيل له: هذا إنما قاله مجازاً واتساعاً وتألفاً للموالي وإكراماً لهم. ومطلق قوله (من قريش) يوجب أن يكون من الصميم دون الموالي»[4].

وإن كان الظاهر من كلام (ابن خلدون) هو تعميم الحق في الخلافة للقرشيين بالولاء وعدم اشتراط كون الإمام/ الخليفة من صميم قريش. قال في معرض الرد على من نفى اشتراط القرشية واستدل بقول الخليفة عمر (لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته):

---

(١) أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ـ المسألة التاسعة من فصل أحكام الإمامة وشروط الزعامة. ص ٢٨٤.

(٢) مروج الذهب للمسعودي ٣/ ٢٥٢.

(٣) التمهيد في الرد للباقلاني ص: ١٨٢ والقلقشندي في مآثر الأنافة: ١/ ٣٧٠.

(٤) التمهيد في الرد: ص ١٨٤.

«. . . وأيضاً فمولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش وهي الفائدة في اشتراط النسب. ولما استعظم عمر أمر الخلافة، ورأى شروطها كأنها مفقودة في ظنه، عدل إلى سالم لتوفر شروط الخلافة عنده فيه، حتى في النسب المفيد للعصبية كما نذكر، ولم يبق إلا صراحة النسب فرآه غير محتاج إليه، إذ الفائدة في النسب هي العصبية وهي حاصلة من الولاء. فكان ذلك حرصاً من عمر (رض) على النظر للمسلمين وتقليد أمرهم لمن لا تلحقه فيه لائمة ولا عليه فيه عُهْدَة. . . »[1].

وأما الذين ذهبوا إلى عدم اشتراط النسب القرشي أو غيره على الإطلاق فهم على ما ذكره (ابن حزم) حيث قال:

«الخوارج كلها، وجمهور المعتزلة، وبعض المرجئة، فقد ذهبوا إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة، قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد، وقال ضرار بن عمرو الغطفاني: إذا اجتمع حبشي وقرشي، وكلاهما قائم بالكتاب والسنة فالواجب أن يقدم الحبشي لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة»[2].

ومن الغريب أن (ابن خلدون) نسب إلى (أبي بكر الباقلاني) نفي اشتراط القرشية «لِمَا أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء فأسقط شرط القرشية، وإنْ كان موافقاً لرأي الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء في عهده»[3].

وقد عرفت أن (الباقلاني) في كتابه (التمهيد) يتمسك بهذا الشرط واستدل عليه.

والمستند لهؤلاء الذين لا يشترطون النسب في الإمامة هو نصوص نبوية وترجيحات عقلية ذكرها (التفتازاني) فقال:

«احتج المخالف بالمعقول والمنقول:

«أما المنقول عنه (ص) فهو: «أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع»

---

(١) مقدمة ابن خلدون: الفصل: ٤/ ٨٩.
(٢) الفصل: ٤/ ٨٩.
(٣) مقدمة ابن خلدون: ١/ ٣٤٥.

«وأما المعقول فهو أنه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين، بل للعلم، والتقوى، والبصيرة في الأمور، والخبرة بالمصالح، والقوة على الأهوال، وما أشبه ذلك. . . وقد أجاب السعد عن الأول بأن «الحديث ورد في غير الإمام من الحكام» وعن الثاني «بأن لشرف الأنساب وعظيم قدرها في النفوس أثراً تاماً في اجتماع الآراء وتآلف الأهواء وبذل الطاعة، والانقياد، وإظهار آثار الاعتقاد، ولهذا شاع في الأعصار أن يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة وأهل بيت معين، حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة[1].

هذه خلاصة وافية لما ورد على ألسن القوم من الشروط.

ويلاحظ الباحث أن الفقهاء والمتكلمين قد أولوا شرط القرشية أهمية عظمى وتمسكوا به تمسكاً شديداً حتى لقد قال (ابن خلدون):

«. . . وبقي الجمهور على القول باشتراطها، وصححت الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين»[2].

ولما كان هذا الشرط لا ينسجم مع عمومية الإسلام ومبدأ المساواة بين البشر عامة في الكرامة الإنسانية، والمسلمين عموماً في الحقوق والواجبات، فقد اضطروا إلى وضع فلسفة خاصة بهذا الشرط تبرر اعتباره من زاوية علاقته بقوة الدولة وتماسك بنيانها.

وقد شرح (ابن خلدون) ما سماه «حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذا المذهب» فقال:

«إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتُشرَّع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوُصْلَة النبي (ص) كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوُصلة موجودة، والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي

---

(١) شرح المقاصد ٢٤٣/٥ ـ ٢٤٥ وشرح المواقف: ٨/٣٥٠.
(٢) مقدمة ابن خلدون: ١/٣٤٥

تكـون بها الحمـاية والمـطالبة، ويـرتفع الخـلاف والفرقـة بوجـودها لصـاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها. وذلـك أن قريشـاً كانوا عصبة مضر، وأصلهم، وأهـل الغَلَب منهم، وكان لهم على سـائر مضـر العزة بالكثرة، ، والعصبية، والشرف. فكان سـائر العـرب يعترف لهم بـذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهـم. ولا يقدر غيرهم من قبائل مضـر أن يردهم عن الخـلاف، ولا يحملهم على الكرة، فتفترق الجماعة، وتختلف الكلمـة. والشارع محـذر من ذلك، حريص على اتفـاقهم، ورفع التنـازع والشتات بينهم، لتحصـل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يـراد منهم، فلا يخشى من أحـد خلاف عليهم، ولا فـرقة، لأنهم كفيلون حينئـذ بدفعهـا، ومنع النـاس منها. فـاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القـوية، ليكـون أبلغ في انتظام الملة، واتفاق الكلمة. وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الله، ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات، واستمر بعدها في الـدولتين إلى أن اضمحل أمر الخلافة، وتلاشت عصبية العرب. ويعلم ما كان لقريش من الكثـرة، والتغلب على بطون مضـر، من مارس اخبـار العرب وسيرهـم وتفطن لذلك في أحوالهم. وقد ذكر ذلك (ابن إسحق) في كتاب السير وغيره. . . »[1].

وفي القرون الأخيرة، تصدى لبحث فلسفة شرط القرشية بعض الباحثين منهم الشيخ أحمد ولي الله الدهلوي الهندي (١١٠١ ـ ١١٧٦ هـ) فقال:

«والسبب المفضي لهذا أن الحق الذي أظهره الله على لسان نبيـه (ص) إنما جاء بلسان قريش وفي عاداتهم، وكان أكثر ما تعين من المقادير والحدود ما هو عندهم، وكان المعد لكثير من الأحكام مـا هو فيهم، فهم أقـوم به، وأكثـر الناس تمسكاً بذلك، وأيضاً فإن قريشاً قوم النبي (ص) وحزبه، ولا فخر لهم إلا بعلو دين محمد (ص) وقد اجتمعت فيهم حمية دينية، وحمية نسبية، فكانوا مظنة القيـام بالشـرائع والتمسـك بها، وأيضـاً فإنـه يجب أن يكون الخليفـة ممن لا

---

(١) المقدمة: ١/٣٤٥ ـ ٣٤٦.

يستنكف الناس من طاعته لجلالة نسبه وحسبه، فإن من لا نسب له يراه الناس حقيراً ذليلاً، وأن يكون ممن عرف منهم الرئاسات والشرف، ومارس قومه جمع الرجال، ونصب القتال، وأن يكون قومه أقوياء يحمونه، وينصرونه ويبذلون دونه الأنفس، ولم تجتمع هذه الأمور إلا في قريش، ولا سيما بعدما بعث النبي (ص)، ونبَّه به أمر قريش، وقد أشار أبو بكر الصديق (رض) إلى ذلك فقال: «ولن يعرف هذا الأمر إلا لقريش هم أوسط العرب داراً. . .» الخ.

«وإنما لم يشترط كونه هاشمياً مثلاً لوجهين:

(أحدهما) ألا يقع الناس في الشك فيقولوا إنما أراد ملك أهل بيته كسائر الملوك فيكون سبباً للارتداد، ولهذه العلة لم يعط النبي المفتاح (أي مفتاح الكعبة) للعباس بن عبد المطلب (رض)، (والثاني) أن المهم في الخلافة رضاء الناس به، واجتماعهم عليه، وتوقيرهم إياه، وأن يقيم الحدود، ويناضل دون الملة، وينفذ الأحكام، واجتماع هذه الأمور لا يكون إلا في واحد بعد واحد، وفي اشتراط أن يكون من قبيلة خاصة تضييق وحرج، فربما لم يكن في هذه القبيلة من تجتمع فيه الشروط وكان في غيرها». .[1].

والشيخ محمد رشيد رضا في كتاب «الخلافة» حيث قال:

«إن الله تعالى ختم دينه وأتمه وأكمله بكتابه الحكيم الذي أنزله «قرآناً عربياً[2] و حكماً عربياً»[3] على خاتم رسله العربي القرشي، واقتضت حكمته أن يكون نشره في مشارق الأرض ومغاربها بدعوة قريش وزعامتهم، وقوة العرب وحماية هذه الدعوة بسيوفهم، وكل من دخل في الإسلام من الأعجام وكان له عمل صالح فيه كان تابعاً لهم متلقياً عنهم، على مساواة الشرع في أحكامه بينهم، ونبوغ كثير من مواليهم الذين استعربوا بالتبع لهم، وكانت قريش في جملة بطونها أكمل العرب خلقاً وأخلاقاً وفصاحة وذكاء وفهماً وقوة عارضة، كما كانت أصرح نسباً في سلالة إسماعيل وأشرف تاريخاً في العرب بفضائلها وفواضلها وخدمتها لبيت الله تعالى، فكان مجموع هذه المزايا التي كملت

(١) حجة الله البالغة: ٢/١٤٩.
(٢) يوسف/ مكية: ١٢/ الآية: ٢٠.
(٣) الرعد/ مدنية: ١٣/ الآية: ٣٧.

بالإسلام مؤهلاً لها لاجتماع العرب عليها، ثم كلمة من يدخل في الإسلام من شعوب العجم بالأولى، ولا سيما بعد النص من الرسول (ص) بذلك وإجماع أصحابه عليه، فحكمة جعله صلوات الله وسلامه عليه خلافة نبوته فيها وسببه أمران:

(الأول): كثرة المزايا التي تنتشر بها الدعوة، وتكون بسبب طباع البشر سبباً لجمع الكلمة، ومنع المعارضة والمزاحمة أو ضعفها، وكذلك كان، فإن الناس أذعنوا لهم على تنازعهم وكثرة من لم يقم بأعباء الخلافة منهم ولا أخذها بحقها فلم يكونوا يبتغون بديلاً من فرد أو بيت منهم، إلا إلى آخر منهم، وكان افتئات بعض الأعاجم على بعض العباسيين فسقاً على الشرع واعتداء على الحقوق العامة كسائر أنواع الاعتداء على الأموال والأعراض:

(والثاني): أن تكون إقامة الإسلام متسلسلة في سلائل أول من تلقاها ودعا إليها ونشرها حتى لا ينقطع اتصال سيرها المعنوي والتاريخي، فإن الحقوق الخاصة من الملل والأمم وليدة التاريخ وربيبته»[١].

وقد كان المبرر الذي ذكره أبو بكر في (السقيفة) يقوم على اعتبار معنوي ـ مادي هو الشرف والمكانة والقوة، وذلك حين قال: إنّ قريش «أوسط العرب نسباً وداراً، وأعزهم احساباً. . . »[٢].

وهذا هو أساس فلسفة (ابن خلدون) لهذا الشرط، وهو يقوم على نظريته العامة في تكوين الدولة، هي نظرية (العصبية).

أما (الدهلوي) فتقوم نظريته على الاعتبار الخلدوني من جهة وعلى كونهم أعرف بالإسلام من جهة ثانية، وعلى كونهم ذوي مصلحة في حفظ الإسلام وانتشاره من جهة ثالثة.

وأما الشيخ (رضا) فتقوم نظريته على دعوى أن انتشار الإسلام كان (بدعوة قريش وزعامتهم) وأن (قريش في جملة بطونها أكمل العرب. . وأصرح نسباً. . وأشرف تاريخاً. . .) كما تقوم على نظرية العصبية الخلدونية.

---

(١) الخلافة ـ محمد رشيد رضا ـ ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٢) الطبري: ٢٠٦/٣.

وهذه الدعاوي كلها عجيبة غريبة، فكأن قريشاً (سلالة ممتازة) عن سائر الناس، وليس هذا من الإسلام في شيء.

والعصبية التي تحدث عنها الجميع تمركزت في الأمويين دون سائر قريش ثم تمركزت في العباسيين دون سائر قريش. وقد تعرضت قريش بكل قبائلها للظلم من قبل الأمويين ثم من قبل العباسيين، كما اضطهد الهاشميون، وسائر العرب، وسائر الأمور الأخرى من قبل النظام الأموي ثم العباسي.

ويتساءل الباحث استرسالاً مع منطق المنظرين لشرط القرشية:

لماذا لا يعترف الفقهاء والمتكلمون من أهل السنة بحصرها في الهاشميين؟

وهل ذلك من جهة اتهام النبي (ص) بالانحياز إلى أهله في حالة حصرها في الهاشميين أفلا يكون حصرها في قريش اتهاماً له بأنه حصر السلطان في قبيلته. وهذه هي المقولة التي عبر عنها أبو بكر صراحة في السقيفة حين قال: «من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته...) وغير هذا من تعابير الحوار مع الأنصار في (السقيفة).

وما أروع تعليق الإمام علي (ع) حين بلغته أنباء (السقيفة) فسأل: «... فماذا قالت قريش؟ قالوا: احتجت بأنها شجرة الرسول (ص)، فقال (ع): احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة!»[1].

والحق أن القرشية ـ بصرف النظر عن معتقد الشيعة الإمامية في مسألة الخلافة والإمامة ـ لا يجوز أن تكون شرطاً في الإمام. ولا يوجد في مبادىء الإسلام وقواعده وتشريعاته ما يبررها، وإنما يجب أن يفهم نص (الأئمة من قريش) في نطاق الأخبار المتواترة الواردة في شأن (الخلفاء/ الاثني عشر) ففي هذه الحالة لا تكون القرشية شرطاً وإنما تكون واقعاً تشريعياً محدداً بأشخاص معينين، هم المنصوص عليهم.

وهذا يقتضي عند الشيعة الإمامية عدم اعتبار شرط القرشية في الحاكم

---

(١) نهج البلاغة بشرح محمد عبده: ١/ ١١٦.

الإسلامي في عصر غيبة الإمام المعصوم، إذ أن القرشية من خصوصيات الأئمة المعصومين المنصوص عليهم.

وقد برز منذ (ابن خلدون) رأي جديد في اعتبار أن هذا الشرط يقوم على أساس نظريته العامة في تكوين الدولة، وهي نظرية (العصبية) فقد قال انطلاقاً من بيان (حكمة اشتراط النسب) القرشي الذي تقدم ذكره، مبيناً أن المدار على وجود العصبية التي تستطيع حماية الملك سواء تمثلت بالقرشية أو بغيرها:

«. . فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل، ولا عصر، ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة. وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ألا ترى ما ذكره الإمام ابن الخطيب (الفخر الرازي) في شأن النساء وأنهن في كثير من الأحكام الشرعية جعلن تبعاً للرجال ولم يدخلن في الخطاب بالوضع وإنما دخلن عنده بالقياس. وذلك لما لم يكن لهن من الأمر شيء وكان الرجال قوامين عليهن، اللهم إلا في العبادات التي كل أحد فيها قائم على نفسه، فخطابهن فيها بالوضع لا بالقياس. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم. . .»[1].

وكان قد رد على الجمهور المتشبثين بشرط القرشية على كل حال بقوله:

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ١/٣٤٦ ـ ٣٤٧.

«. . . وُردَّ عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تتطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الإجماع . . . »[1].

ومآل كلامه إلى إسقاط شرط القرشية لزوال ما اقتضاه بعد زوال (عصبية قريش).

وفي العصر الحديث أكد الشيخ (محمد رشيد رضا) شرط القرشية مستنداً إلى النص وإجماع الأمة، ورد على المشككين في اعتبار هذا الشرط بما لا حجة فيه نافياً أن يكون اعتباره موضع خلاف بين المسلمين، متهماً الشعوبية بهذه الشبهة.

هذه الشروط الستة التي اعتبرناها أولية وأساسية عند أهل السنة وإنما اعتبرناها كذلك لإجماعهم على اعتبارها، ولأن أصل الأهلية لتولي أي شأن من الشؤون العامة والخاصة يتقوم بها، فمن دون اجتماعها لا يكون الإنسان مؤهلاً لتحمل أية مسؤولية مهما صغرت فضلاً عن (الإمامة العظمى).

وأما الشروط التالية التي سميناها ثانوية فهي موضع خلاف بين الجميع، إما في أصل اعتبارها، أو في اعتبارها في بعض الحالات.

ولم يقع في التاريخ الإسلامي أن تولى الخلافة فاقد لأحد الشروط الستة المتقدمة. بينما وقع أو حدث أن تولاها فاقدون لأحد الشروط التالية أو لأكثر من شرط فيها.

ب ـ الشروط الثانوية:

وهي: العلم، الكفاءة، العدالة:

١ ـ العلم: العلم الذي يشترط في الإمام هو العلم بالشريعة الإسلامية، لأنه، وهو حاكم ديني، يجب أن يكون على علم بقواعد وأحكام الدين الذي يحكم باسمه.

---

(١) مآثر الأنافة: ١/٣٢.

والظاهر اتفاق الفقهاء والمتكلمين القدماء على أن المراد بشرط العلم هو كونه مجتهداً، فلا يكفي التقليد. هذا في حال الاختيار، وأما في حال الضرورة وعدم التمكن من نصب المجتهد للإمامة إلا بما يؤدي إلى الفتنة فيصح نصب مقلد للإمامة تفادياً من الفتنة.

والظاهر من أبي الحسن الأشعري (٢٧٠ - ٣٣٠ هـ) اعتبار الاجتهاد حسب ما حكاه (عبد القاهر البغدادي) من كلام الأشعري حيث قال:

«يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة، ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه، فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة»[١].

وقال أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ):

«منها: أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين... وأما ما يدل على أنه يجب أن يكون من العلم بمنزلة ما وصفناه فأمور:

منها: إجماع الأمة على ذلك ممن قال بالنص والاختيار.

ومنها: إنَّه الذي يولي القضاة والحكام وينظر في أحكامهم، وما يوجب صرفهم وجرحهم ونقض أحكامهم، ولن يملك علمه بذلك وتمكنه منه إلا بأن يكون كهم في العلم أو فوقهم.

ومنها: إجماع الأمة على أنَّ للإمام أن يباشر القضاء والأحكام بنفسه، ولا يستخلف قاضياً، ما استغنى بنفسه ونظره، ولن يصلح للحكم إلا من صلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين، فصح بذلك ما قلناه»[٢].

وظاهره اعتبار الاجتهاد وأن كان في قوله أن إجماع الأمة على ذلك ممن قال بالنص والاختيار فيه أن القائلين بالنص وهم الشيعة الإمامية لا يكتفون بالاجتهاد في الإمام لأنهم يعتبرون العصمة وعلم المعصوم.

---

(١) أصول الدين: ص ٢٩٣.
(٢) التمهيد في الرد: ص ١٨٣.

وقال عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ):

«أحدهما العلم، وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام...»[١].

وقال أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ):

«الثاني / العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام...»[٢].

وقال عضد الدين الأيجي (ت ٧٥٦ هـ): وشارحه الجرجاني (٨١٦ هـ): «أهل الجمهور على أن الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل والأحكام والوقائع نصاً واستنباطاً لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك من دون هذا الشرط[٣].

وقال (ابن خلدون ت ٨٠٨ هـ):

«... وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم... فأما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها. ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً. لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال...»[٤].

وقال القلقشندي (ت ٨٢١ هـ):

«الثاني عشر: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، فلا تنعقد إمامة غير العالم بذلك، لأنه محتاج لأن يصرف الأمور على النهج القويم، يجريها على الصراط المستقيم، ولأن يعلم الحدود، ويستوفي الحقوق، ويفصل الخصومات بين الناس، وإذا لم يكن عالماً مجتهداً، لم يقدر على ذلك»[٥].

---

(١) أصول الدين: ص ٢٧٧.
(٢) الأحكام السلطانية: ص ٦.
(٣) شرح المواقف: ٨/٣٤٩.
(٤) المقدمة: ١/٣٤٢.
(٥) مآثر الأنافة: ١/٣٧.

وإلى هذا ذهب الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ولكنه قيد اعتبار هذا الشرط بحالة القدرة على نصب المجتهد، وأما في حالة ما إذا لزم نشوب الفتنة من العدول عن غير المجتهد، وعدم التسليم بإمامته، تعين غير المجتهد للإمامة، قال:

«. . . فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء، ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم، فماذا ترون فيه؟ . . . قلنا: الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه ان قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف. بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال. وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال، وجبت طاعته، وحكم بإمامته، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها، وربما يؤدي إلى هلاك النفوس والأموال، وزيادة صفة العلم إنما تراعي مزية وتتمة للمصالح، فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها، وهذه مسائل فقهية، فليهون المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده، ولينزل من غلوائه، فالأمر أهون مما يظنه، وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بـ (المستظهري) في الرد على الباطنية»(١).

وقبل (الغزالي) يظهر هذا الرأي من (أبي بكر الباقلاني)(٢).

هذه طائفة اشترطت الاجتهاد في الإمام، والاجتهاد حسبما بينه (الماوردي) في شرائط القضاة هو:

«أن يكون عالماً» بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على علم أصولها، والارتياض بفروعها.

«وأصول الأحكام الشرعية في الشرع أربعة:

«أحدها: علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخاً، ومنسوخاً، ومحكماً، ومتشابهاً، وعموماً، وخصوصاً، ومجملاً، ومفسراً.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧ وما بعدها.
(٢) التمهيد في الرد: ص ١٨١.

«والثاني: علمه بسنة رسول الله (ص) الثابتة من أقواله، وأفعاله، وطرق مجيئها في التواتر، والآحاد، والصحة، والفساد، وما كان عن سبب، أو إطلاق.

«والثالث: علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه، واختلفوا فيه، ليتبع الإجماع، ويجتهد برأيه في الاختلاف.

«والرابع: علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل، وتمييز الحق من الباطل.

«فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة، صار بها من أهل الاجتهاد في الدين...»[١].

فإذا تم له ذلك كان صالحاً للإمامة.

وهناك طائفة أخرى لم تشترط في الإمام أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الشريعة، وإنما اكتفت منه بعلم المقلد منهم: (ابن حزم) فقد اعتبر هذا الشرط من المستحبات، وقال: «ثم يستحب أن يكون عالماً بما يخصه من أمور الدين من العبادات والسياسة والأحكام وقال: «إنه يكره أن يلي الأمة من لم يتصف بهذه الصبغة إلى جانب صفات أخرى نذكرها في موضعها»[٢].

ومنهم: (الكمال بن أبي الشريف ت ٨٦١ هـ) في «المسامرة» فبعد أن ذكر شرط العلم عقب عليه شارحاً بقوله:

«.. وأما العلم فالمصنف تابع لحجة الإسلام في التعبير به، لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع، وأصول الفقه»[٣].

ثم قال: «وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا الشجاعة، لندرة اجتماع هذه الأمور في واحد، ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة وتفويض الحكم إلى غيره، أو أن يحكم هو بالاستفتاء للعلماء»[٤].

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ٨٤.
(٢) الفصل: ٤/١٦٦ ـ ١٦٧.
(٣) و (٤) المسامرة في شرح المسايرة: ص٢٧٧.

وجاء في «شرح المقاصد» ما يشبه هذا القول.

وهناك من لم يشترط الاجتهاد على الإطلاق وهم الحنفية، فهذا الشيخ قاسم بن قلطوبغا (ت ٨٧٨ هـ) يقول في «حاشيته» على «المسامرة»[١].

إنَّ الشروط التي لا تنعقد الخلافة من دونها عند الحنفية هي:

الإسلام، والذكورة، والحرية، العقل، وأصل الشجاعة، وأن يكون قرشياً، وما عدا هذه فشروط تقديم في الاختيار لا شروط انعقاد».

فلو دار الأمر بين المجتهد الجامع لهذه الصفات، وبين من لم يكن مجتهداً، وبويع غير المجتهد، صحت بيعته، لأن المجتهد غير متعين وإنما هو أولى من غير المجتهد، فتقديم غيره عليه من تقديم المفضول على الفاضل، وهو جائز عندهم.

٢ ـ الكفاءة: الكفاءة على قسمين: جسمية ونفسية.

فأما الجسمية: فالظاهر أن المتقدمين على (الماوردي) لم يلحظوها في شروط الإمام.

وصرَّح (ابن حزم) بعدم اعتبارها، وقال:

«ولا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجدع والأجذم والأحدب والذي لا يدان له ولا رجلان، ومن بلغ الهرم ما دام العقل، ولو أنه أتى مائة عام، ومن يعرض له الصرع ثم يفيق، ومن بويع إثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الإمامة، فكل هؤلاء إمامتهم جائزة إذا لم يمنع منها نص قرآن، ولا سنة، ولا إجماع، ولا نظر، ولا دليل أصلاً...»[٢].

وقد ذكرها (الماوردي) فقال:

«**والثالث:** سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

---

(١) المطبوع بهامش المسامرة ص: ٢٧٥.
(٢) الفصل: ٤/١٦٧.

«والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض»[1].

وذكرها التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) في جامع المقاصد، فاشترط أن يكون الإمام (سميعاً بصيراً ناطقاً).

وذكرها ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) فقال:

«وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود، واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسية، ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح.

«وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون، والعمى، والصمم، والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين، والرجلين، والأنثيين، فتشترط السلامة منها كلها، لتأثير ذلك في تمام عمله، وقيامه بما جعل إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقد إحدى هذه الأعضاء، فشرط السلامة منه شرط كمال. . . »[2].

وذكرها القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) فقال:

«الرابع البصر: فلا تنعقد إمامة الأعمى، لأنه إذا منع عقد ولاية القضاء وجواز الشهادة فمنعه صحة الإمامة أولى. . . **الخامس** السمع: فلا تنعقد إمامة الأصم. . . .

السادس النطق: فلا تنعقد إمامة الأخرس. . .

السابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، فلا تنعقد إمامة من ذهبت يداه أو رجلاه لعجزه عما يلحقه من حقوق الأمة. . . »[3].

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ٦.
(٢) المقدمة: ١/٣٤٢ ـ ٣٤٣.
(٣) مآثر الأنافة: ١/٣٣ ـ ٣٤.

واشترط (الشربيني):

«كونه ذا سمع وبصر ونطق ليتأتى منه فصل الأمور، ولا يضر ثقل السمع والتمتمة، ولا كونه أعشى العين، لأن عجزه حال الاستراحة ويرجى زواله، وأما ضعف البصر فإن منع تمييز الأشخاص منع وإلا فلا، ويشترط فيه أيضاً ألا يكون به نقص يمنع استيفاء حركة النهوض كالنقص في اليد والرجل»(١).

هذا عن الكفاءة الجسمية.

وأما الكفاءة النفسية: فقد ورد اشتراطها في كلماتهم في مرحلة أقدم من (الماوردي) حيث ذكرها (الباقلاني) بقوله:

«ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا، وسد الثغور، وحماية البيضة، وحفظ الأمة، والانتقام من ظالمها، والأخذ لمظلومها وما يتعلق به من مصالحها، ومنها أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود، ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار...»(٢).

وذكرها أيضاً (عبد القاهر البغدادي) بقوله:

«والثالث: الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ويكون عارفاً بتدبير الحروب...»(٣).

وقال (ابن حزم): «... فصَحَّ أن السفيه والضعيف ومن لا يقدر على شيء، فلا بد له من ولي، ومن لا بد له من ولي فلا يجوز أن يكون ولياً للمسلمين»(٤).

وقال (الماوردي):

«والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو...»(٥).

---

(١) مغني المحتاج ٤/ ١٣٠.
(٢) التمهيد في الرد: ص ١٨١.
(٣) أصول الدين: ص ٢٧٧.
(٤) الفصل: ٤/ ١٦٦.
(٥) الأحكام السلطانية: ص ٦.

أما (الغزالي) فلم يجعلها شرطاً مستقلاً إنما اعتبرها حصيلة اجتماع شروط أخرى:

«ليس يخفى أن التنصيص على واحد نجعله إماماً بالتشهي غير ممكن فلا بد له من تمييز بخاصية يفارق سائر الخلق بها، فتلك خاصية في نفسه، وخاصية من جهة غيره. أما من نفسه فأنْ يكون أهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية، والعلم، والورع، وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه...»[1].

وقد ذكرها (القلقشندي) من ضمن شرطين حيث قال:

«الحادي عشر: الشجاعة والنجدة: فلا تنعقد إمامة الجبان، لأنه محتاج إلى الشجاعة ليتوصل بذلك إلى حماية البيضة وجهاد العدو اللذين هما جل المطلوب من نصب الإمام. لأنه محتاج إلى تجهيز الجيوش، وفتح البلاد والحصون، وقتل الأعداء، فإذا لم يكن شجاعاً لم يستطع ذلك... الثالث عشر: صحة الرأي والتدين: فلا تنعقد إمامة ضعيف الرأي، لأن الحوادث التي تكون في دار الإسلام ترفع إليه. ولا يتبين له طريق المصلحة إلا إذا كان ذا رأي صحيح وتدبير سائغ...»[2].

ولا نعرف لذكر التديّن وجهاً صحيحاً بعد اشتراط العدالة.

وجاء في (المسامرة):

«أما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز، والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ المراد بها القدرة على القيام بأمور الإمامة، فلذلك تتناول كونه ذا رأي بأن يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور، وذا شجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص من الجناة، وإقامة الحدود على الزناة، والسراق، ونحوهم، ولا عن الحروب الواجبة، وتجهيز الجيوش للقاء العدو»[3].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧.
(٢) مآثر الإنافة: ١/٣٦ - ٣٧.
(٣) ص: ٢٧٤ - ٢٧٥.

وقال شارح (المواقف):

«ذو رأي وبصيرة بتدبير الحرب والسلم، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور، ليقوم بأمور الملك، شجاع قوي القلب، ليقوى على الذب عن الحوزة، والحفظ لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك»(١).

وقال في شأن اشتراط الاجتهاد والكفاءة النفسية:

«. . . الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين، ذو رأي ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة. وقيل لا يشترط في الإمامة هذه الصفات الثلاث، لأنها لا توجد الآن مجتمعة، وإذا لم توجد كذلك، فإما أن يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثاً لتحقق الإمامة بدونها، ويجب نصب فاقدها فيكون عبثاً، أو تكليفاً بما لا يطاق، أو لا يجب هذا ولا ذاك، وحينئذٍ يكون اشتراطها مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها . . .»(٢).

٣ ـ العدالة: ليس من مهمات هذا البحث ذكر الخلاف في حقيقة وماهية العدالة وأنها من سنخ المَلَكَة أو لا، فلذلك محله من أبحاث الفقه. ويكفي هنا في التعريف بها القول بأنها (العاصم النفسي الذي يقوم بين الإنسان وبين أن يقارف الإثم حين يعرض له من شهوات الحس أو النفس ما يستثيره).

ويبدو للباحث أن الفقهاء والمتكلمين المسلمين متفقون على اعتبار شرط العدالة، ولكن الفحص الدقيق يكشف عن أن البعض يشترطها مبدئياً بنحو شكلي بحيث لا يؤثر زوالها، وبعض آخر لا يشترطها من حيث المبدأ إذا توفرت الشروط الأخرى ـ كما ذكر (ابن حزم) ـ ولذا فإن الدقة العلمية تقضي بالقول إنّ اعتبار شرط العدالة موضع خلاف.

فالذين اشترطوا العدالة في الإمام، كما يبدو من عبارة (ابن حزم)، هم: (الخوارج، والزيدية، والروافض ـ ولعله يعني الشيعة ـ وجمهور المعتزلة،

---

(١) شرح المواقف: ٨/٣٤٩.
(٢) المواقف: ص ٣٩٨ ـ شرح المواقف: ٨/٣٤٩ ـ ٣٥٠.

وبعض أهل السنة)[1].

وظاهر كلامه في موضع آخر عدم اشتراطها، فقد قال:

«. . . يستحب أن يكون. . . . مؤدياً للفرائض كلها، لا يخل بشيء منها، مجتنباً لجميع الكبائر سراً وجهراً، مستتراً بالصغائر إن كانت منه» وقال إنه (يكره أن يلي الأمة) من فَقَدَ هذه الصفة[2].

وقد حكى (الشهرستاني) عن (المحكمة الأولى) من الخوارج أنَّ «كل من نصبوه برأيهم، وعاشر الناس على ما نصبوا له من العدل واجتناب الظلم كان إماماً»[3].

والظاهر من (أبي الحسن الأشعري) اعتبار العدالة بناء على مذهبه في وجوب تقديم الأفضل، وعدم صحة نصب المفضول، وهي عنده شرط مطلق وليس بحسب القدرة. لذهابه إلى أن الإمامة إذا عقدت للمفضول مع وجود الأفضل كان المعقود له من الملوك دون الأئمة.

أما الباقلاني (الأشعري/ المالكي) (ت ٤٠٣ هـ): فلم ينص صراحة أيضاً على اعتبار العدالة، ولكن مقتضى مذهبه في وجوب تقديم الأفضل، هو اعتبار العدالة، إلا أن شرطية العدالة عنده ـ على خلاف ما يستفاد من الأشعري ـ تدور مدار القدرة[4].

وهذا هو مذهب (الغزالي) في هذه المسألة[5]، فهي شرط نسبي وليس مطلقاً، ولم يتعرض لبيان وحدود هذه القدرة التي تسقط عند عدمها الشرطية، والقدر المتيقن من ذلك هو لزوم الفتنة كما سيأتي بيانه.

أما عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) فقد نص عليها بقوله:

«والثاني ـ العدالة والورع، وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون

---

(١) الفصل ٤/١٧٦. في مسألة الصلاة خلف الفاسق.
(٢) الفصل: ٤/١٦٦.
(٣) الملل النحل ١/١١٦.
(٤) التمهيد في الرد: ص ١٨٦.
(٥) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٧.

ممن يجوز قبول شهادته تحمّلاً وأداء»[1].

كما نص عليها الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) بقوله:

«أحدها العدالة على شروطها الجامعة»[2].

والظاهر منه أنَّ شرطيتها مطلقة، حيث ذهب إلى أنَّ الفسق يمنع من استدامة الإمامة[3].

وقال الايجي (ت ٧٥٦ هـ):

«يجب أن يكون عدلاً في الظاهر، فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه، فيضيع الحقوق»[4].

ونص على اعتبارها ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) فاعتبرها أحد الشروط الأربعة، وقال:

«وأما العدالة، فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه. . . »[5].

وربما يستفاد من فحوى كلامه كونها شرطاً مطلقاً.

ونص عليها القلقشندي الشافعي (ت ٨٢١ هـ):

«العاشر العدالة، فلا تنعقد إمامة الفاسق، وهو التابع لشهوته، المؤثر لهواه من ارتكاب المحظورات، والإقدام على المسكرات، لأن المراد من الإمام مراعاة النظر للمسلمين، والفاسق لم ينظر لنفسه في أمر دينه، فكيف ينظر في مصلحة غيره!»[6].

وبالجملة فالظاهر أن معظم مشترطي العدالة في الإمام يعتبرونها شرطاً في حال القدرة، وأما في حال العجز فتسقط شرطية العدالة، ويصح نصب الناس

---

(١) أصول الدين: ص ٢٧٧.

(٢) و (٣) الأحكام السلطانية: ص ٦ و ١٩.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ١/٣٤٢ في التاريخ.

(٥) مآثر الإنافة: ١/٣٦.

(٦) شرح المواقف: ٨/٣٥٠، ومثله في المسامرة: ص ٢٨٤.

للإمامة، ويكون إماماً للضرورة، ويجب طاعته.

ولم نطّلع على من يرى عدم انعقاد الإمامة للفاسق حتى في حال الضرورة إلا (الأشعري) الذي ذهب إلى أنه في هذه الحالة يكن (المعقود له من الملوك دون الأئمة).

وأما الذين لم يشترطوا العدالة فهم على ما ذكر (ابن حزم): «طائفة الصحابة كلهم.. وجميع فقهاء التابعين... وجمهور أصحاب الحديث، وأحمد، والشافعي، وأبو حنيفة».

وصرح (الماوردي) بأن الفاسق بسبب تأوله على خلاف الحق حيث: «قال كثير من علماء البصرة انه لا يمنع من انعقاد الإمامة، ولا يخرج به منها، كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة»[1].

وقال الشيخ (قاسم بن قلطوبغا) في حاشيته على (المسايرة) لشيخه (كمال بن الهمام):

«إنَّ الشروط التي لا تنعقد الخلافة من دونها عند الحنفية هي: الإسلام، والذكورة، والحرية، والعقل، وأصل الشجاعة، وأن يكون قرشياً»، ولم يذكر العدالة.

ورد الشيخ (محمد رشيد رضا) على هذا بقوله: «أي وما عدا هذه فشروط تقديم في الاختيار لا شروط انعقاد....»[2].

وقال (الباجوري) في طرق تعيين الإمام:

«... ثالثها: استيلاء شخص مسلم ذي شوكة متغلب على الإمامة ولو غير أهل لها: كصبي وامرأة وفاسق، وجاهل، فتنعقد إمامتهم لينظم شمل المسلمين، وتنفذ أحكامه للضرورة...»[3].

وإن كان من القريب جداً أن يكون مراده حال الضرورة، كما أنه يمكن أن

---

(١) الاحكام السلطانية: ص ٢٠.
(٢) الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا ص: ٢٦.
(٣) حاشية الباجوري على شرح الغزي: ٢/٢٥٩ ـ ٢٦٠.

يكون مراد من نسب إليهم (ابن حزم) عدم اشتراطهم العدالة، هو عدم اشتراطها في حال الضرورة، أو عدم انعزال الإمام بالفسق على ما يأتي بيانه.

كما أنَّ ثمة خلافاً آخر في شرطية العدالة هو في أنَّ العدالة بعد تسليم شرطيتها في حال الاختيار هل هي شرط ابتداء وانعقاد فقط، فلو فسق الإمام بعدما بويع ونصّب إماماً فإنه لا ينعزل بالفسق، أو أنها شرط ابتداء واستدامة، فلو فسق الإمام العادل ينعزل بالفسق.

وهذا الخلاف يجري في شروط أخرى، وسيأتي بيانه وأقوال العلماء فيه في الفقرة التالية من هذا الفصل.

لقد أسهبنا في البحث عن شروط العدالة في الإمام/ الخليفة عند الفقهاء والمتكلمين السُنَّة لما للعدالة من أهمية مطلقة وأساسية فيمن يتولى قيادة الأمة الإسلامية باسم الإسلام وعلى أساسه.

والنتيجة التي يخرج بها الباحث من هذه الدراسة ومن ملاحظة ما سيأتي ـ من أنَّ الرأي الغالب والمشهور أن العدالة شرط ابتداء، لا شرط استدامة، وأنَّ الإمام/الخليفة لا ينعزل بالفسق ـ هي أنَّ العدالة شرط شكلي وليست شرطاً واقعياً في الإمام/الخليفة عند أهل السنة.

وهذه نتيجة مهمة في الموقف من مسألة الحكم في الإسلام، وأداء هذا الحكم لمهماته التي شرع من أجل إنجازها على مستوى الدعوة، وعلى مستوى الأمة.

الأسباب الموجبة لانعزال الإمام أو عزله عن الإمامة:

إذا نصب الإمام/ الخليفة فهل يمكن عزله عن الإمامة؟ وهل ينعزل عنها إذا حدث اختلال في شروط الإمامة عنده؟

أما على مذهب الشيعة الإمامية في الإمام المعصوم، وكون الإمامة المعصومة من أصول الدين، فلا موضع لهذا البحث من أصله، لأن كون الإمام

---

(١) المقدمة: ١/٣٤٥.

(٢) الخلافة: ص ٣٢.

معصوماً منصوصاً عليه، يلغي وينفي أي احتمال لعزله أو انعزاله، إذ لا يتصور اختلال أي شرط من الشروط التي يتمتع بها الإمام المعصوم المنصوص عليه.

وأما على مذهب (أهل السنة) في الإمامة، وكونها، من فروع الدين، وكون الإمام يُنَصَّبُ بالطرق التي تقدم ذكرها، فإن للبحث مجالاً واسعاً في هذه المسألة، وقد تعرض له الفقهاء والمتكلمون في أبحاثهم عن الإمامة.

ومركز البحث في هذه المسألة هو في الشروط التي ذكرت للإمام وتقدم البحث فيها.

ففي حالة ما إذا كان الإمام واجداً للشروط المعتبرة في صلاحيته للإمامة، ولم يختلّ شرط منها، فلا شك عندهم في استمرار إمامته، ووجوب طاعته، وعدم مشروعية عصيانه، وعدم جواز عزله، وعدم انعزاله بالعزل إلا في حالة يأتي ذكرها تتعلق بإمامة التغلب.

وعند النظر في الشروط المعتبرة في الإمام نجد أنها على قسمين:

أحدهما: شروط تكوينية غير قابلة للتبدل والتغيّر، وهي ثلاثة: «الذكورة، والبلوغ، والقرشية ـ عند من اعتبرها».

فهذه الشروط خارجة عن محل البحث إذ لا يتصور فيها التغيّر والزوال.

ثانيهما: بقية الشروط المتقدمة، فإنها يمكن أن تزول بعد أن كانت موجودة، وتوجد بعد أن كانت معدومة، لأنها من أحوال الإنسان غير الذاتية، أو من الصفات المكتسبة.

فيمكن أن يكفر أو يفسق العادل، أو يجهل العالم، أو يجن العاقل، أو يحمق ويسفه الكفؤ، أو يجبن الشجاع، أو يفقد سمعه أو بصره أو بعض أعضائه سليم الجسم، أو يؤسر الطليق، أو يحجّر على الحر.

الإمامة عقد لا يمكن نسخه إلا بسبب:

أجمعت الكلمة على أنّ عقد الإمامة من العقود اللازمة التي لا يمكن لأحد نسخها ونقضها. كما لا يمكن للإمام الاستقالة وعزل نفسه عند المشهور، إلا أن يعجز عن القيام بمهمات الإمامة ومسؤولياتها.

قال (الباقلاني):

«فإن قال قائل: فهل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدث يوجب خلعه كما أنّها تملك العقد له؟

قيل له: لا. فإن قيل: فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه؟ قيل له: هذا في الشريعة أكثر من أن يُحْصَى...»[1].

وقال (القلقشندي) نقلاً عن (المتولي):

«... وإن كان ـ الإمام ـ مستقيم الحال فليس لهم ـ لأهل الحل والعقد ـ ذلك، لأنا لو جوزنا ذلك لأدّى إلى الفساد، لأنَّ الآدمي ذو بدرات، فلا بد من تغير الأحوال في كل وقت فيعزلون واحداً ويولون آخر، وفي كثرة العزل والتولية زوال الهيبة، وفوات الغرض، من انتظام الأمر...»[2].

وقال (التفتازاني):

«فيحل عقد الإمامة... بخلعه لنفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين، وإن لم يكن ظاهراً بل استشعره في نفسه، وعليه يحمل خلع الحسن (رضي الله تعالى عنه) نفسه. وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق، والأكثرون على أنه لا ينعزل، وهو المختار من مذهب الشافعي (رضي الله تعالى عنه) وأبي حنيفة ومحمد (رضي الله تعالى عنهما) روايتان... وإن عزل نفسه فإن كان لعجز عن القيام بالأمر انعزل، وإلا فلا...»[3].

وقال (القلقشندي):

«... أن يخلع الخليفة نفسه من الخلافة لعجز من القيام بأمور الناس، من هرم، أو مرض ونحوهما، فإذا خلع نفسه لذلك انخلع... أما إذا عزل نفسه

---

(١) التمهيد: ص ١٧٩.
(٢) مآثر الإنافة: ١/٦٦.
(٣) شرح المقاصد: ٥/٢٣٣ و ٢٥٧.

بغير عجز ولا ضعف بل آثر الترك طلباً للتخفيف. . . ففيه لأصحابنا الشافعية وجهان:

«أحدهما: الانعزال لأنه كما لم تلزم الإجابة إلى المبايعة لا يلزمه الثبات. .

«والثاني: لا ينعزل، لأن الصديق (رض) قال: «أقيلوني» ولو كان عزل نفسه مؤثراً لما طلب منهم الإقالة. . .»[1].

أسباب العزل والانعزال:

أساس هذه المسألة هو الخلاف في أنَّ الشروط المعتبرة في الإمام هي شروط لانعقاد الإمامة فقط، وبعد انعقادها لا يؤثر في استقرارها زوال الشروط، أو أنها شروط انعقاد واستدامة، فإذا اختلَّ أحد الشروط في الإمام انعزل عن الإمامة، أو كان للأمة عزله عنها، أو وجب على الأمة عزله عنها؟

ولا بد من التفريق في هذه المسألة بين حالتين:

إحداهما: حالة الإمام الذي عقدت له الإمامة بالاختيار، أو تولاها بالعهد، وهو واجد للشروط المعتبرة.

وثانيتهما: حالة المتولي للإمامة بالتغلب والقهر، وهو واجد للشروط المعتبرة، أو فاقد لها، أو لبعضها.

ومحل الكلام هنا هو الحالة الأولى، وسنعرض للحالة الثانية بعد ذلك.

وقد تعرض لهذه المسألة معظم الفقهاء والمتكلمين الذين بحثوا في قضية الإمامة، وما يتعلق بها.

ومنهم (الباقلاني) حيث قال:

«. . . إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور:

---

(١) مآثر الإنافة: ١/٦٥.

«منها: كفر بعد الإيمان، ومنها: تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس: فِسْقُه، وظلمُه بغصب الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرَّمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود. وقال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث: لا ينخلع لهذه الأمور، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه، وتخويفه. وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله...

«ومما يوجب خلع الإمام أيضاً: تطابق الجنون عليه، وذهاب تمييزه، وبلوغه في ذلك إلى مدة يضر المسلمين زوال عقله فيها، أو يؤذن باليأس من صحته. وكذلك القول فيه: إذا أصمَّ، أو خرس، وكبر، وهرم، أو عرض له أمر يقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض بما نصب لأجله، أو عن بعضه، لأنه إنما أقيم لهذه الأمور، فإذا عطل وجب خلعه ونصب غيره. وكذلك إن حصل مأسوراً في يد العدو إلى مدة يخاف معها الضرر الداخل على الأمة ويُوأس معها من خلاصه وجب الاستبدال به. فإن فك أسره، أو ثاب عقله، أو برىء من مرضه وزمانته، لم يعد إلى أمره، وكان رعية للوالي بعده...»[1].

ومنهم (القلقشندي): الذي فصَّل القول في هذه المسألة، واعتمد في معظم بحثه على (الماوردي) في (الأحكام السلطانية).

والظاهر ممن بحث في هذه المسألة، أن مدار كلامهم على أن اختلاف أو فقد هذا الشرط أو ذاك، هل يؤدي إلى الانعزال أو لا؟ ولا يبدو من كلامهم أن للأمة/أهل الحل والعقد/ دخلاً ودوراً في هذه الحالة.

ويمكن تقسيم الحالات التي تستلزم الانعزال عن الإمامة، بسبب الاختلال في الشروط، إلى ثلاث حالات أساسية:

الأولى: تتعلق بالأهلية.

والثانية: تتعلق بالعقيدة.

والثالثة: بالسلوك.

---

(١) التمهيد في الرد: ص ١٨٦.

١ ـ **أما الحالة الأولى، وهي ما يتعلق بالأهلية، فتشمل جميع حالات فقد العقل، والحواس والأعضاء:**

أ ـ فقد العقل:

صرحوا بأن الإمام ينعزل بالجنون المطبق، وكذلك الأدواري إذا كان زمان الجنون والخبل أكثر من زمان الإفاقة.

وأما إذا كان زمان الإفاقة أكثر فقد نقل (الماوردي) خلافاً في منع هذا الجنون من استدامة الإمامة:

«فقيل: يمنع من استدامتها كما يمنع من ابتدائها، فإذا طرأ بطلت به الإمامة لأن في استدامته إخلالاً بالنظر المستحق فيه. وقيل: لا يمنع من استدامة الإمامة، وإن منع من عقدها في الابتداء؛ لأنه يراعى في ابتداء عقدها سلامة كاملة، وفي الخروج منها نقص كامل»[(١)].

ب ـ فقد الحواس:

نص الفقهاء على البصر، والسمع، والنطق، والشم، والذوق.

فذهبوا إلى أنه ينعزل بالعمى الكامل، وألحق به (الماوردي) ضعف البصر بدرجة لا يعرف الأشخاص. وأما العشى، وضعف البصر الذي لا يمنع من معرفة الأشخاص، فلا يمنع من استدامة الإمامة.

وأما الصمم والخرس، فقد نقل (الماوردي) الخلاف في منعهما من استدامة الإمامة:

بين قائل بالانعزال، وقائل بعدمه لقيام الإشارة مقامهما «فلم يخرج منها إلا بنقص كامل». ومفصلاً بين أن يُحْسِنَ الكتابة فلا ينعزل، وأن لا يُحسنَها فينعزل.

ورجّح (الماوردي) القول بالانعزال مطلقاً[(٢)] وهو ما ذهب إليه (التفتازاني)[(٣)].

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ٢٠.
(٢) الأحكام السلطانية: ص ٢١.
(٣) شرح المقاصد: ٥/٢٥٧.

وأما تمتمة اللسان، وثقل السمع وفقدان حاستي الشم والذوق، فلا تؤثر في استدامة الإمامة[١].

وصرح (التفتازاني) بأن الإمام ينعزل «بالمرض الذي ينسيه العلوم»[٢].

ج ـ فقد الأعضاء:

اتفقوا على أن الإمام ينعزل بفقد الأعضاء الذي يمنع من العمل والتنقل كفقد كلتا اليدين أو الرجلين.

واتفقوا على أنه لا ينعزل بفقد الأعضاء التي لا يمنع فقدها من العمل والحركة والتنقل مثل: فقد الذكر، والأنثيين، وفقد الأذنين، وجدع الأنف، وسمل إحدى العينين، وأمثال ذلك من التشوهات.

واختلفوا فيما يوجب فقده نقص القدرة كفقد إحدى اليدين، أو الرجلين، فقال بعضهم ينعزل «لأنه عجز يمنع من ابتدائها، فمنع من استدامتها» وقال آخرون: لا ينعزل لأن المعتبر «في الخروج منها كمال النقص»[٣].

٢ ـ وأما الحالة الثانية وهي ما تتعلق بالعقيدة:

اتفقوا على أنَّ الإمام ينعزل بالكفر الذي لا يحتمل التأويل، وبترك الصلاة والدعوة إلى ترك إقامتها. وقال (الباقلاني):

«إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟

قيل له: يوجب ذلك أمور، منها: كفر بعد الإيمان. ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك...»[٤].

والظاهر أن الاختلال في العقيدة إذا كان يحتمل التأويل فإنه لا يوجب الانعزال عند بعضهم، فقد قال الحافظ في شرح الحديث المتضمن للنهي عن

---

(١) الاحكام السلطانية: ص ٢١.
(٢) شرح المقاصد: ٥/٢٥٧.
(٣) الأحكام السلطانية: ص ٢٢.
(٤) التمهيد: ص ١٨٦.

الخروج على الولاة وفيه «. . . الا أن تروا كفراً بُواحاً عندكم من الله فيه برهان قال: «أي من نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل. ومقتضاه أنه لا يجوز الخروج عليهم ما دام فعلهم يحتمل التأويل»[1].

٣ ـ وأما الحالة الثالثة وهي ما يتعلق بالسلوك:

ما يتعلق بالسلوك هو ما يتصل بصفة العدالة، ويقابلها الفسق.

فإذا زالت صفة العدالة عن الإمام، واتصف بالفسق لارتكابه المعاصي، فهل ينعزل بذلك أو يبقى في منصب الإمامة، ويتمتع بحقوق الطاعة على الأمة؟

وهذا البحث إنما هو على مذهب من اشترط العدالة في انعقاد الإمامة وصحة نصب الإمام، وأما من لم يشترط العدالة، وجوز نصب الفاسق إماماً، فلا وجه لهذا البحث عنده، فنقول:

الفسق: قد يكون بارتكاب ما حرمه الله تعالى على المسلم في شأن نفسه كالزنى واللواط وشرب الخمر، والملاهي المحرمة، والكذب، والنميمة، وغير ذلك من الأفعال المحرمة،

وقد يكون بترك ما أوجبه الله تعالى على المسلم من العبادات كالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، والخمس، وغير ذلك من التروك المحرمة.

وقد يكون بارتكاب ما حرمه الله تعالى على المسلم في شأن غيره وتعامله مع غيره، كقتل النفس التي حرَّم الله، وأخذ اموال الناس بالباطل، وسائر أفعال الظلم في حق الناس، وغير ذلك مما حرمه الله تعالى على المسلم في معاملاته، وعلاقاته.

فكل ذلك داخل في هذا البحث.

ثم إنَّ الفسق بارتكاب محرم، أو ترك واجب، قد يكون فسقاً ظاهراً، صريحاً معلوماً في شرع الإسلام، ومعلوماً من الفاعل للحرام أنه حرام. وقد يكون فسقاً ظاهراً صريحاً معلوماً في شرع الإسلام عند جمهور المسلمين، ولكن الفاعل يدعي إباحته، أو عدم حرمته، لشبهة عرضت له تأوَّل فيها ما دل

---

(١) الخلافة: ص ٤٨ ـ ٤٩.

على التحريم، فيرتكبه بدعوى أنه حرام في الشريعة الإسلامية، فيقع البحث في أنَّ الإمام الذي كان عادلاً ففسق: هل ينعزل بالفسق أو لا ينعزل به؟

اختلف العلماء في ذلك، فذهب فريق منهم إلى أنَّهُ ينعزل بالفسق. ومنهم (الماوردي) حيث قال:

«. . . فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد. . .».

وقال بعض المتكلمين: يعود إلى الإمامة بعوده إلى العدالة من غير أن يستأنف له عقد ولا بيعة، لعموم ولايته، ولحوق المشقة في استئناف بيعته. . .»[١].

وهذا هو الظاهر من (عبد القاهر البغدادي) حيث قال:

«. . . وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة، فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظماً، ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة (عياراً؟) عليه في العدول به من خطأ إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره. . .»[٢].

وهذا هو مذهب (المحكّمة الأولى) من الخوارج حيث ذهبوا إلى أن الإمام «إذا غير السيرة، وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله»[٣].

هذا، ولكن المذهب المشهور، والرأي الغالب عند الفقهاء والمتكلمين من (أهل السنة)، على مختلف المذاهب الفقهية، هو أنَّ الإمام/ الخليفة لا ينعزل بالفسق، سواء أكان المُحرَّم الذي ارتكبه ـ فعلاً أو تركاً ـ من شؤون نفسه، أو في علاقته مع الأمة.

وهذا الرأي قديم، فقد ذهب إليه الفقيه الصوفي (أسد بن الحارث المحاسبي ١٦٥ ـ ٢٤٣ هـ).

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ١٩.
(٢) أصول الدين: ص ٢٧٨.
(٣) الملل والنحل: ١/١١٦.

«. . . هذا كله في الإمام العادل الصالح لكن ما هو الحال إذا بدَّل الإمام وغيَّر؟ هنا يستثني (المحاسبي) فيقول:

«إلا في معصية الله تعالى ورسوله فلا طاعة لهم في ذلك. وقال أبو بكر: لا تسبوا السلطان. وقال ابن عمر: لو لم تسبوهم لسلط الله عليهم ناراً من السماء ولكن قولوا اللهم آذهم كما آذونا. وقال عمران بن حصين، لحكيم بن عمرو الغفاري أنه يذكر يوماً أن رسول الله (ص) قال: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، قال نعم أما أنك حفظت فالزم. ويروى عن ابن عمر عن النبي (ص) لا طاعة لأحد في معصية الله جلَّ وعزّ، في ارتكاب الفواحش، وشرب الخمر، وفي السجود للوثن، وفي قتل النفس ظلماً.

وفي هذه الحالة؟ هل نثور عليه؟ يرفض (المحاسبي) الثورة ويقول:

«إن الإمام المسلم الذي لا بدعة فيه إذا صلى للقبلة فقد حل لك الصلاة خلفه وإن فسق وفجر وحرام عليك سبه». ويرد على (طائفة غالطة) كما يقول «قالت: إذا لم يعدل الإمام في الرعية، ويقسم بالسوية، ويعطي العطاء، ويسوي بين الناس في الأرزاق، ويكفي الفاقة، ويغذي الأسير، ويجاهد العدو، ويقيم لهم الحج، ولا يستأثر دونهم بالفيء، كان عاصياً وكل من رضي بإمامته كان عاصياً.

وإذا لم تجز لنا الثورة عليه فهل نعاونه في إثمه وعدوانه؟

«يرى (المحاسبي) أنه في مثل هذه الحالة ينبغي أن نكون سلبيين فلا نعمل للظلمة، دون أن نثور عليهم ما دمنا لم نر منهم كفراً بواحاً، عندنا من الله فيه برهان، كما قال النبي (ص).

وهو يذكر أقوال العلماء في ذلك ثم يرجح بعضها على بعض:

«وقد تنازعت طوائف من العلماء في تأويل قوله تعالى: ﴿ **ولا تعاونوا على الإثم والعدوان** ﴾ فقال بعضهم: سقي الماء للعاصي، وقالت طائفة: المعونة على حرام بعينه، وقالت أخرى: بيع السكين من السلطان والخشبة ليصلب عليها رجل مسلم، والسوط من الجلاد هذا كله حرام.

وذهبت طائفة إلى أن ذلك مباح والإثم على الفاعل، وهذه الطائفة مخالفة في التأويل، لأن النبي (ص) لعن في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها، وبائعها ومبتاعها، وحاملها والمحمولة إليه، وشاربها، وآكل ثمنها، وحاضر مجلسها. وقد أحرق (سعد) كرمه وقال: بئس الشيخ أنا أن بعت الخمر!

وقالت فرقة: المعونة لهم حرام في كل مكان لهم فيه منفعة، وهو مذهب طائفة من المتصوفة معهم جهل كبير وغلظة، وقالت طائفة: بيع السلاح والكراع منهم معصية، وما سوى ذلك، فترك المعونة لهم وترك متابعتهم أفضل، وهم طوائف من النساك والقراء ممن ينتحلون مذهب الثوري، وابن عياض، ووكيع بن الجراح وأبي إسحق الفزاري وابن ابي ذئب، وأحمد بن حنبل، وبشر الحافي. وساعدهم على ذلك طوائف من المتصوفة بـ (مكة)، و(اليمن)، و(سواحل الشام)، و (عبادان)».

وواضح أن (المحاسبي) اختار الرأي الأخير القائل باجتنابهم، والامتناع عن تنفيذ أوامرهم فيما هو حرام، والتعاون معهم فيما عدا ذلك، وقد أرجع ذلك إلى أصلين:

١ ـ لا بد من إمارة برة أو فاجرة، والدار لا تصلح إلا بإمام يصلي خلفه، وترفع إليه الأحكام، وتصلح الطرق، وتعبّد الجسور، وتعمر المساجد العظام، وتبنى المنائر في الحراس بالثغور، وتعقد الألوية على الطوائف وغيرهم، ويقيم الحجة، ويعطي الفيء، ويقسم الغنائم ويجبي الخراج، ويفرض الأعطية، ويدون الدواوين، ويعول الفقراء، ويعطي الغارمين.

٢ ـ جمهور السلف: على أنه إذا أحسن كان صلاحاً للرعية، وإذا أساء وفجر كان فساده جوراً في الرعية، والصبر على الإقامة معه وترك مفارقة دولته جائز، ويكون بينك وبينه ستر حتى إذا رأيت حليتهم على أحد اجتنبته بعينه. قال عمر: إن ضربت أو ظلمت، فاصبر. وقال حذيفة: ليس من السنة أن تشهر السلاح في وجه السلطان. وقال النبي (ص): «سترون بعدي فتناً وأثرة، قيل: فما تأمرنا به بعد يا رسول الله؟ قال: أعطوا الحق الذي عليكم وسلوا الله الذي لكم. وهذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام».

ومذهبه هذا هو مذهب المحدثين من أهل السنة وإليه يميل الصوفية المعتدلون. . . »[1].

وقال (ابن حزم):

« . . . وأما الذين لم يشترطوا هذا الشرط (العدالة) طائفة الصحابة كلهم. . . وجميع فقهاء التابعين. . . وجمهور أصحاب الحديث، وأحمد والشافعي وأبو حنيفة وداود وغيرهم. . . . »[2].

ومقتضى عدم اشتراطه العدالة في الانعقاد عدم الانعزال بفقدها بطريق أولى.

وقال (القلقشندي):

« . . . الضرب السادس: الفسق: وقد اختلف أصحابنا الشافعية في انعزال الإمام به على وجهين أصحهما عند (الرافعي) و (النووي) أنه لا ينعزل به، لما في عزله من إثارة الفتنة، بخلاف غيره من سائر الولاة، فإنهم ينعزلون به. . . »[3].

وقال (التفتازاني):

« . . . ولا ينعزل الإمام بالفسق والإغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس، وبالمرض ينسيه العلوم. . . »[4].

وقال (ابن حزم):

« . . . وأما دفع الزكاة إلى الإمام، فإن كان الإمام القرشي الفاضل أو الفاسق لم ينازعه فاضل فهي جارية»[5].

---

(١) كل ذلك قاله الدكتور (حسين القوتلي) في دراسته عن (العقل وفهم القرآن للحارث بن أسد المحاسبي ص: ٩٣ - ٩٥) في معرض بيان المذهب السياسي للمحاسبي ط ٣/ دار الفكر بيروت/ ١٩٨٢ م.

(٢) الفصل: ٤/ ١٧٦ - ١٧٨.

(٣) مآثر الإنافة: ١/ ٧٢.

(٤) شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٣ ولاحظ ص ٢٥٧ أيضاً.

(٥) الفصل: ٤/ ١٧٦ - ١٧٧.

وعـدم انعزال الإمـام بالفسق هـو مـذهب الحنفيـة. قـال في (العقـائـد النسفية):

«ولا ينعزل الإمام بالفسق أي الخروج على طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباده تعالى، لأن الفاسق من أهل الولاية عند أبي حنيفة»(١).

وقال (الباجوري):

«. . . فتجب طاعة الإمام ولو جائراً. وفي شرح مسلم: يحرم الخـروج على الإمام الجائر إجماعاً. . . »(٢).

وقال (زين بن نجيم):

«. . . يشترط في الإمام أن يكون قرشياً بخلاف القاضي، ولا يجوز تعدده في عصر واحد وجاز تعدد القاضي ولو في مصر واحد، ولا ينعزل الإمام بالفسق بخلاف القاضي على قول»(٣).

وقال (الشربيني):

«. . . واعلم أنَّ هذه الشروط ـ شروط الإمام ـ كما تعتبر في الابتداء تعتبر في الدوام، إلا العدالة فإنه لا ينعزل بالفسق في الأصح»(٤)

وقال (أحمد الدهلوي الهندي):

«. . . وبالجملة فإذا كفر الخليفة بإنكار ضروري من ضروريـات الدين حلَّ قتاله بل وجب، وإلا لا» واستشهد برواية «من أطاع الأميـر فقد أطـاعني، ومن عصى الأميـر فقد عصـاني»(٥)؛وعلى هـذا فلو فسق وظلم وتعـدى حـدود الشريعة فيما عدا الضروريات لا يقصى ولا يعزل.

وإذا كان عدم تأثير الفسق في انعزال الإمام جارياً في الإمام الذي نصب

---

(١) شرح العقائد النسفية: ص ١٨٠ ـ ١٨١.
(٢) حاشية الباجوري على شرح الغزي: ٢/٢٥٩ ـ ٢٦٠.
(٣) الأشباه والنظائر: ص ٢٠٥.
(٤) مغني المحتاج: ٤/١٣٠.
(٥) حجة الله البالغة: ٢/١٥٠ ـ ط ١٠/ دار التراث/ القاهرة/ ١٣٥٥ هـ.

باختيار وشورى أهل الحل والعقد، فجريان هذا الحكم في أئمة التغلب والقهر بطريق أولى.

قال في (مجمع الأنهر):

«والإمام يصير إماماً بالمبايعة معه من الإشراف والأعيان، وبأن ينفذ حكمه في رعيته خوفاً من قهره وجبروته، فإن بايع الناس ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه عن قهرهم لا يصير إماماً، فإذا صار إماماً فاجراً لا ينعزل إن كان له قهر وغلبة، وإلاّ ينعزل»(١).

وقال (الباجوري) في طرق تعيين الإمام:

«ثالثها: استيلاء شخص مسلم ذي شوكة، متغلب على الإمامة، ولو غير أهل لها، كصبي، وامرأة، وفاسق، وجاهل، فتنعقد إمامته لينتظم شمل المسلمين، وتنفذ أحكامه للضرورة»(٢).

وقد علّل الشيخ (سعد الدين) عدم انعزال الإمام بالفسق بقوله:

«وقد ظهر الفسق، واشتهر الجور من الأئمة والأمراء، بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم»(٣).

وعلله (الكمال بن الهمام) بقوله:

«وكلمتهم متفقة على أنَّ وجهه هو أنَّ الصحابة صلُّوا خلف بعض بني أمية وقبلوا الولاية عنهم...»(٤).

وأساس هذه الفتاوى هو أحاديث وجوب الطاعة التي أوردها (مسلم)(٥). وغيره.

---

(١) مجمع الأنهر وملتقى الأبحر: ٢/٦٩٩ ـ عبد الله الرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بـ (داماد افندي) ـ دار الطباعة العامرة ـ مصر (١٣١٩ هـ).

(٢) حاشية الباجوري على شرح الغزي: ٢/١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣) شرح العقائد النسفية ص: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٤) المسامرة: ص ٢٧٨.

(٥) صحيح مسلم: ٦/١٣.

والمحصل من كل ما سبق ذكره هو: إنَّ الفسق بجميع مظاهره وأشكاله لا يصلح سبباً لانعزال الإمام، بلا فرق بين أن يكون فسقاً في السلوك الشخصي والحياة الخاصة بارتكاب المحرمات، أو فسقاً في عملية الحكم نفسها على مستوى السياسة والعدالة والاقتصاد بالظلم والجور، ففي جميع ذلك لا ينعزل الإمام بالفسق.

وقد أسهبنا في نقل النصوص الفقهية والكلامية في هذه المسألة لنكشف عن مدى تأثير الواقع السياسي ـ السلطوي القائم في عهود هؤلاء الفقهاء والمتكلمين على فهمهم الفقهي ـ السياسي. وعن مدى تأثير الرغبة في تبرير ما وقع في التاريخ على الفهم الفقهي ـ السياسي.

الانعزال باستيلاء حاكم آخر (الانقلاب العسكري):

قال (القلقشندي):

«. . . الثالثة: أن تكون الإمامة قد ثبتت له بالقهر والاستيلاء فيجيء آخر ويقهره ويستولي على الأمر، فينعزل الأول ويصير الإمام هو الثاني، حفظاً لنظام الشريعة، وتنفيذاً لأحكامها، كما صرح به (الرافعي والنووي) وغيرهما من أئمة أصحابنا الشافعية.

قلت: وبمقتضى ذلك وقع الفقهاء في زماننا هذا مع الملوك في الأمر الخطر، حيث لم يفهموا عنهم مقاصد الشريعة، وذلك أنهم إذا أثبتوا ولاية الأول بالاستيلاء بالقهر، دعاهم ذلك إلى أن يقولوا: إنَّ الخارج عليه باغ واجب القتال، فإذا غلب الثاني حكموا ببطلان ولاية الأول وصحة ولاية الثاني، ودعاهم ذلك إلى عكس القضية الأولى، فقالوا: إنَّ الخارج عليه باغ واجب القتال، فيظن أولئك أنَّ حكمهم بذلك إنما هو محاباة لصاحب الوقت القائم بالأمر، من غير فهم المقصد الذي ألجأهم لذلك. . .»[1].

وقال (التفتازاني):

---

(١) مآثر الإنافة: ١/٧١.

« . . وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر إماماً . . . »[1].

الانعزال بالأسر والحجر :

قال (الماوردي) :

« وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه . . . وإن أسر بعد أن عقدت له الإمامة فعلى الأمة كافة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته، وهو على إمامته ما كان مرجو الخلاص، مأمول الفكاك، أما بقتال أو فداء، فإن وقع الأياس منه لم يخل حال من أسره من أن يكونوا مشركين أو بغاة المسلمين،

فإن كان في أسر المشركين، خرج من الإمامة لليأس من خلاصه، واستأنف أهل الاختيار بيعة غيره على الإمامة . . . فلو خلص من أسره بعد عهده نظر في خلاصه، فإن كان بعد الأياس منه لم يعد إلى إمامته لخروجه منها بالأياس . . .

وإن كان مأسوراً مع بغاة المسلمين، فإن كان مرجو الخلاص فهو على إمامته، وإن لم يرج خلاصه لم يخل حال البغاة من أحد أمرين :

إما أن يكونوا نصبوا لأنفسهم إماماً، أو لم ينصبوا :

فإن كانوا فوضى لا إمام لهم فالإمام المأسور في أيديهم على إمامته، لأن بيعته لهم لازمة وطاعته عليهم واجبة، فصار معهم كمصيره مع أهل العدل إذا صار تحت الحجر، وعلى أهل الاختيار أن يستنيبوا عنه ناظراً يخلفه إن لم يقدر على الاستنابة، فإن قدر عليها كان أحقَّ باختيار من يستنيبه منهم، فإن خلع المأسور نفسه، أو مات، لم يصر المستناب إماماً، لأنها نيابة عن موجود فزالت بفقده .

وإن كان أهل البغي قد نصبوا لأنفسهم إماماً دخلوا في بيعته وانقادوا لطاعته، فالإمام المأسور في أيديهم خارج عن الإمامة بالأياس من خلاصه،

---

(١) شرح المقاصد : ٥/٢٣٣ .

لأنهم قد انحازوا بدار تفرد حكمها عن الجماعة وخرجوا بها عن الطاعة، فلم يبق لأهل العدل بهم نصرة ولا للمأسور معهم قدرة. وعلى أهل الاختيار في دار العدل أن يعقدوا الإمامة لمن ارتضوه لها، فإن خلص المأسور لم يعد إلى الإمامة لخروجه منها. . .»[١].

وقد تعرض (القلقشندي) للمسألة كما تعرض لها (الماوردي) فقال:

«. . . الثانية: أن يأسره أهل البغي حيث كانوا قد أقاموا لهم إماماً، ووقع اليأس من خلاصه منهم، فيخرج بذلك من الإمامة، لأنهم قد انحازوا بدار انفرد حكمها، وخرجوا بها عن الطاعة، فلم يبق لأهل العدل بهم نصرة. أما لو كان مرجو الخلاص من أيدي الكفار، أو أيدي أهل البغي فإنه يكون باقياً على إمامته، وعلى الأمة كافة استنقاذه من أيديهم»[٢].

خلاصة:

إلى هذه المرحلة من مراحل البحث نكون قد فرغنا من عرض وجوه الخلاف بين الفرق الإسلامية كافة في الإمامة: وجوبها وجوازها، كونها من أصول الدين أو من فروعه، وعرضنا خلاف هذه الفرق في الإمام: طرق تعيينه، الشروط المعتبرة فيه، تعدده، عزله ووحدته.

والذي بقي علينا بعد هذا هو أن نلخص هذه الخلافات، حيث تشكل كل منها مذهباً فكرياً وسياسياً، ذا نظام محدد يميزه عن باقي المذاهب الأخرى، لنخلص بعد ذلك إلى المقارنة بين هذه المذاهب، فنخرج من هذه المقارنة، بالشكل الحكومي الذي تقتضيه الأدلة العقلية والتاريخية والسياسية والاجتماعية، والذي يساير روح الإسلام العامة في ما تنطوي عليه وتدعو إليه كافة.

هذا ما يجب أن نقوم به. وقبل أن نبدأ هذا البحث نلاحظ أن الفرق السياسية الإسلامية، لم يعد لها وجود حي فاعل في الحياة الفكرية السياسية

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) مآثر الإنافة في معالم الخلافة ١/٧٠ ـ ٧١ للقلقشندي (٧٥٦ ـ ٨٢٠ هـ) ـ تحقيق عبد الستار، فراج ط. دار عالم الكتب ـ بيروت ـ من دون تاريخ.

الإسلامية فمعظمها فرق ميتة، به نها مات بموت وانقراض المفكر أو مجموعة المفكرين والعلماء التي أعلنت آراءها المميزة، فلم يعد للفرقة وجود، على أن قليلاً أو كثيراً من الآراء التفصيلية، وبعض الآراء الأساسية لهذه الفرق لم تكن نتيجة رؤية علمية موضوعية، وإنما كانت نتيجة ظروف سياسية، أو (حالات ذاتية بحتة) لأصحابها، فهي لا تستحق البحث.

وهكذا نرى أن الآراء التي تعتبر ميتة بموت أصحابها هي آراء (المعتزلة) التي انفردوا بها في الإمامة، وآراء (المرجئة) و (الخوارج).

والذي يبقى لنا بعد هذه التصفية فرقتان:

(أهل السنة)، و (الشيعة)، فهاتان هما الفرقتان اللتان لا يزال لكل منهما بناء فكري محدد، واضح المعالم، بين السّمات، يستطيع الباحث أن يتلمس طريقه فيه بيسر وسهولة، لوضوح معالمه، وتبين وجوه الرأي فيه.

وقد استوعبت هاتان المدرستان ما يلائم أصولهما من آراء (المعتزلة) و (الخوارج)و (المرجئة)، بحيث غدت هذه الآراء من جملة المكونات الفكرية الأساس لهذه المدرسة أو تلك.

ولا نعني هنا بـ (الشيعة) مجموع فرقهم، وإنما نعني فرقة واحدة وهي الفرقة (الأمامية الاثنا عشرية)، لأنها الوحيدة، من بين شقيقاتها، ذات النظام الفكري الواضح أما بقية الفرق، فليس لها نظام فكري يعتدُّ به، سوى (الزيدية) الذين يلتقون مع أهل السنة في كثير من معالم مذهبهم السياسي، ولا يتميزون إلا في بعض التفاصيل أبرزها اعتبار كون الإمام علوياً فاطمياً.

وإذن فعلينا الآن أن نبحث عن نظام الحكم والإدارة في الإسلام عند فرقتي أهل السنة والشيعة الإمامية (الاثني عشرية)، وذلك بتحديد المميزات العامة لنظام الحكم في الإسلام عند كل واحدة من هاتين الفرقتين، لنتمكن من نقد كل من الشكلين الحكوميين على ضوء المبادىء الإسلامية العامة، والحقائق التاريخية والاجتماعية والسياسية الصحيحة.

وقبل ذلك لا بد من البحث عن أساس شرعية سلطة الأمام/الخليفة عند أهل السنة:

أساس ومبدأ شرعية سلطة الإمام/ الخليفة عند أهل السنة

بعد معرفة الطرق التي يتعين بها الإمام/ الخليفة ويتشخص، يقع البحث في الأساس الذي تقوم عليه شرعية سلطته ومصدر هذه الشرعية التي تجعل طاعته على الأمة واجبة ومعصيته محرمة، وأمره ونهيه نافذين عليها.

فهل هذه الطرق بنفسها هي مصدر شرعية سلطة الإمام وأساسها كما أنها وسيلة تعيينه ونصبه، ومنها تنبع الشرعية، وبها تجب على المحكومين الطاعة للإمام/ الخليفة، وتحرم عليهم معصيته؟

أو أنَّ للشرعية مصدراً آخر غير هذه الطرق، هو الذي يجعل سلطة الإمام/ الخليفة شرعية تقتضي طاعته وتحرم عليهم معصيته وتجعل أمره ونهيه نافذين على الناس؟

وأما هذه الطرق فليست إلا وسيلة للتعيين والنصب.

ولا يخفى أنَّ القول بكون هذه الطرق هي مصدر وأساس شرعية السلطة، بالإضافة إلى كونها وسيلة للتعيين والنصب، يحتاج إلى دليل شرعي معتبر يدل على أنها تقتضي كون المنصوب بواسطتها يتمتع بسلطة شرعية تلزم الأمة بالطاعة وتحرم عليها المعصية.

وإلا، فمجرد الدليل الدال على كونها طرقاً للتعيين والنصب لا يقتضي بنفسه كون المنصوب يتمتع بسلطة شرعية تقتضي حق الطاعة.

المعروف المشهور عند الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة هو أن هذه الطرق ـ والاختيار منها بوجه خاص ـ هي بنفسها مصدر شرعية السلطة وأساسها، بالإضافة إلى كونها وسائل لتعيين الإمام ونصبه.

وقد استدلوا على ذلك بالكتاب والسنة. وأجمع كلام وقعنا عليه في هذا الموضوع هو ما قاله الشيخ (محمد رشيد رضا):

«قال الله تعالى في وصف المؤمنين ﴿ **وأمرهم شورى بينهم**﴾ والقرآن يخاطب جماعة المؤمنين بالأحكام التي يشرعها، حتى أحكام القتال ونحوها من الأمور العامة التي لا تتعلق بالأفراد كما بيناه في التفسير.

وقد أمر بطاعة (أولي الأمر) ـ وهم الجماعة ـ لا ولي الأمر، وذلك أن ولي الأمر واحد منهم، وإنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوا له وثقتهم به، ويدل على هذا المعنى ما ورد من الأحاديث الصحيحة في التزام الجماعة وكون طاعة الأمير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة بسلطتهم كحديث ابن عباس في (الصحيحين):

عن النبي (ص) قال: «من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة جاهلية».

ولما أخبر النبي (ص) حذيفة بن اليمان بما يكون في الأمة من الفتن في الحديث الصحيح المشهور قال:

فما تأمرني ان أدركني ذلك؟

قال (ص): «تلزم جماعة المسلمين» وإمامهم.

قال قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟

قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها» الخ . . .

وفي بعض الأحاديث بيان أن الجماعة هم السواد الأعظم أي بالنسبة إلى صدر الإسلام.

ومن الأدلة على سلطة الأمة ـ واستدلوا به على الإجماع ـ حديث

«لا تجتمع أمتي على ضلالة ـ وفي لفظ لن تجتمع ـ وفي رواية زيادة «ويد الله على الجماعة فمن شذّ شذ في النار».

وفي أخرى «سألت ربي ألا تجتمع على ضلالة وأعطانيها» وهو في (مسند أحمد) و (جامع الترمذي) و (الكبير) للطبراني و (مستدرك الحاكم) . . .

قال (الطبري) بعد ذكر الخلاف في الجماعة، ومنه حصر بعضهم إياه في الصحابة: والصواب لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره، فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة (قال) وفي الحديث أنه متى لم يكن للناس أمام فافترق الناس احزاباً فلا يتبع المسلم أحداً في الفرقة ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك خشية من الوقوع في الشر . . . نقله عنه الحافظ في (شرح

البخاري) وأقره . .

هؤلاء الجماعة هم (أولو الأمر) من المسلمين و (أهل الحل والعقد) والإجماع المطاع . . ومنهم كبار الحكام، وأهل الشورى لدى الإمام، ومتى خوطب المؤمنون في الكتاب والسنة وآثار الصحابة في أمر من الأمور العامة فهم المعنيون المطالبون بتنفيذ الأمر، ومراقبة المنفذ:

ومن الآثار الدالة على الإجماع في ذلك قول أبي بكر (رض) في خطبته الأولى بعد المبايعة:

«أما بعد فقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإذا استقمت فأعينوني، وإذا زغت فقوموني» . .

وروي نحوه عن عمر وعثمان: وهم الذين فرضوا له راتب الخلافة كرجل من أوساط المهاجرين، لا أعلاهم، ولا أدناهم . . .

وفي متن (المواقف) للعضد: وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين . .

وقال شارحه السيد (الجرجاني) في بيان السبب:

مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين . . كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها . . وسيأتي مثله لإمام الحرمين . . .

وقد تقدم في التعريف بالخلافة قول (الرازي) إنَّ الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام (الخليفة) إذا رأت موجباً لعزله، وقد فسر (السعد) معنى هذه الرئاسة لئلا تستشكل فيقال إذا كانت الرئاسة للأمة فمن المرؤوس؟ فقال إنه يريد بالأمة (أهل الحل والعقد) أي الذين يمثلون الأمة بما لهم فيها من الزعامة والمكانة، ورئاستهم تكون على من عداهم أو على جميع أفراد الأمة . . والثاني هو الصحيح، ويؤيد هذا تفسير (الرازي) لـ (أولي الأمر) في قوله تعالى (٤ : ٥٨): ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ فقد حقق أن المراد بـ(**أولي الأمر**) أهل (الحل والعقد) الذين يمثلون سلطة الأمة.

وقد تابعه على هذا (النيسابوري) واختاره الأستاذ الإمـام، ووضحناه في التفسير مستدلين عليه بقولـه تعالى: ﴿ **وإذا جـاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾.

ومن المعلوم بالضرورة أن (**أولي الأمر**) الذين كانوا مع الرسول يرد إليهم معه أمر الأمن والخوف وما أشبههما من المصالح العامة وليسوا علماء الفقه ولا الأمراء والحكام، بل أهل الشورى من زعماء المسلمين»[1].

وهذا هو الظاهر من الإمام (الرازي) في رده على الشيعة القائلين بالنص، لأن منصب الإمامة أعلى من مناصب القضاة التي لا يصح الاختيار والانتخـاب فيها لتعيين القاضي، فعدم صحة الاختيار في الإمام الأعظم أولى، حيث قال:

«لا استبعاد في أن يأذن الله تعـالى في توليـة الإمامـة ولا يأذن في تـولية القضـاء»[2].

وهذا تصريح منه بأنَّ سلطة أهل (الحل والعقد) من الله تعالى. وإن كان له كلام آخر يخالف بظاهره هذا المعنى وسيأتي ذكره.

فـأهـل (الحل والعقد) يتمتعـون بـالسلطة الشـرعيـة على الأمـة، وهم ـ باختيارهم لشخص ونصبـه إمامـاً ـ ينقلون سلطتهم الشرعيـة ويفوضـونها إليه.

وهذه هي الفكرة الشائعة عن هذه المسألة في الأبحاث السياسية الفقهية والفكرية عند الباحثين المحدثين، حيث يذهبون إلى أن الأمة هي مصدر شرعية السلطة استناداً إلى أن الحكم السياسي في الإسلام يقوم على الاختيار.

وهذا هو مصب اعتراض الفقهاء والمتكلمين الشيعـة الذين ينفـون كون تعيين الإمام المعصوم بالاختيار، ويشترطون النص من النبي (ص) عليه.

ولكن التعمق في بحث المسألة في الفقه وعلم الكلام وتفسير القرآن عند

---

(١) كتاب الخلافة: ص ٢١ ـ ٢٣ / فصل سلطة الأمة ومعنى الجماعة.
(٢) الأربعين في أصول الدين/ ص ٤٣٩.

أهل السنة يكشف عن أمر آخر مختلف تماماً عن الرأي الشائع، وهو أن هذه الطرق، بما فيها الاختيار، ليست مصدراً وأساساً لشرعية سلطة الإمام/ الخليفة، وإنما هي مجرد وسائل للكشف والتعيين والنصب. وأما شرعية السلطة التي تقتضي وجوب الطاعة وحرمة المخالفة فمصدرها هو الله تعالى، وليس أهل الحل والعقد على الاختلاف السابق ذكره في هويتهم وعددهم، فضلاً عن الطرق الأخرى.

فإن كل من فسر «أولي الأمر» في قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ بالأئمة/ الخلفاء، وكل من استدل من الفقهاء والمتكلمين على وجوب نصب الإمام ووجوب طاعته بهذه الآية، لا بد أن يلتزم بكون مصدر شرعية سلطة الإمام/ الخليفة وأساسها هو الله تعالى، وليس أهل الحل والعقد.

وهذا ما صرح به جمهرة المفسرين من أهل السنة:

فهذا هو الظاهر من محمد بن جرير الطبري في تفسيره، فقد نقل رأي القائلين بأن المراد بأولي الأمر هم الأمراء، واستدل على ذلك برواية أبي الساقي عن أبي هريرة. ثم نقل آراءً أخرى (.. أهل العلم والفقه، أصحاب محمد (ص)، أصحاب السرايا) ثم جزم بأنهم «الأئمة من ولاة المسلمين أمرهم دون غيرهم من الناس»[1].

وإلى هذا ذهب أبو بكر المعروف ب (ابن العربي) (٤٦٨ ـ ٥٤٣ هـ) حيث قال:

«والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعاً: أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم، وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب، يدخل فيه الزوج للزوجة...»[2].

وهذا هو الظاهر من عبارات (القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد

---

(١) جامع البيان في تفسير القرآن: ٥/٩٤ ـ ٩٥. ط. بولاق/ مصر.
(٢) أحكام القرآن: ١/٤٥٢. ط. دار الجيل ـ بيروت ١٩٨٢ م.

الأنصاري) في ميله إلى هذا الرأي[1].

وهو الظاهر من (الألوسي)[2].

ولا يخفى أنَّ مفهوم الأمر والطاعة يختلف عن مفهوم السؤال والفتوى، فلا وجه للمماثلة بينهما وقد ورد بأن إدخال العلماء في دلالة الآية من جهة (أن الأمر قد انصرف إلى الجهال وتعين عليهم سؤال العلماء) ومفاده: أن الأمراء الجهال إذا سألوا العلماء وأمروا على طبق رأي العلماء، وجبت طاعة هؤلاء الأمراء بمقتضى الآية الكريمة.

وإلى هذا ذهب (أبو بكر الجصاص: أحمد بن علي الرازي)[3].

وهو صريح الزمخشري (٤٦٧ ـ ٥٣٨ هـ) في تفسيره حيث قال:

«والمراد بـ ﴿أولي الأمر منكم﴾: أمراء الحق، لأن أمراء الجور، الله ورسوله بريئان منهم، فلا يُعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله، والأمراء الموافقين في إيثار العدل، واختيار الحق، والأمر بهما، والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين، ومن تبعهم بإحسان...»[4].

وإلى هذا ذهب أبو الفداء ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) في تفسيره حيث قال:

«والظاهر والله أعلم أنها عامة في كل أولي الأمر من الأمراء والعلماء»[5].

وهو صريح (البيضاوي) ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ). حيث قال:

«يريد بهم أمراء المسلمين في عهد الرسول (ص) وبعده، ويندرج فيهم

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٥/١٦٨ ـ ١٦٩ ـ ط/١ ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨ م.

(٢) تفسير روح المعاني: ٥/٦٥ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٨٥ م.

(٣) أحكام القرآن: ٣/١٧٧ ـ ١٧٨.

(٤) الكشاف: ١/٢٧٥.

(٥) تفسير القرآن العظيم (دار المعرفة بيروت ١٤٠٥ هـ) ج ١/ص ٥٣٠ ـ ٥٣١.

الخلفاء والقضاة وأمراء السرية، أمر الناس بطاعتهم بعدما أمرهم بالعدل..»[1].

وهو صريح الشيخ إسماعيل حقي البروسوي (ت ١١٣٧هـ) حيث قال:

«وهم أمراء الحق وولاة العدل كالخلفاء الراشدين ومن يقتدي بهم من المهتدين، وأما أمراء الجور فبمعزل عن استحقاق العطف على الله والرسول في وجوب الطاعة، فإنهم اللصوص المتغلبة لأخذهم أموال الناس بالقهر والغلبة»[2].

وهذا هو صريح التفسير المنسوب الى (ابن عباس)[3] و(جلال الدين السيوطي)[4].

وصرح به الباحثون في مسائل الإمامة والخلافة من الفقهاء والمتكلمين، فقد قال (الماوردي) بعد ذكر الآية:

«.. ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمرون علينا»[5].

وقال (ابن خلدون):

«.. ويجب على الخلق جميعاً طاعته، لقوله تعالى..»[6] وذكر الآية.

وقال (القلقشندي):

«فأمر بطاعة (**أولي الأمر**)، وهم ولاة الأمور على ما ذهب إليه كثير من المفسرين»[7].

---

(١) تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) دار الجيل ١٣٥٩ هـ
(٢) تفسير روح البيان / ط ٧ ـ ١٩٨٥ ـ ١٤٠٥ هـ/ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
(٣) تنوير المقياس من تفسير ابن عباس/ دار الكتب العلمية ـ بيروت/ ص :٧٢.
(٤) تفسير الجلالين/ المكتبة الشعبية ـ ط المملكة العربية السعودية/ ص ٧٢.
(٥) الأحكام السلطانية ص ٥.
(٦) المقدمة: ٣٤٢/١ من التاريخ.
(٧) مآثر الأنافة: ٦٢/١.

وهذا هو الظاهر من الإمام ابن حزم الظاهري[1] والإمام سعد الدين التفتازاني[1]. .

وإذن، فتعيين الإمام/ الخليفة بالاختيار ـ على اختلاف صيغه ـ أو بغيره من الطرق، لا يسبغ «الشرعية» على سلطته، وإنما «يكشف» إمامة المختار وخلافته الثابتة في علم الله تعالى، والتي كانت مجهولة من الناس قبل اكتشافه من قبل أهل الحل والعقد، أو غير هذا الطريق من الطرق الأخرى.

قال (الإيجي) و (الجرجاني) في الرد على الوجه الأول من استدلال القائلين بعدم انعقاد الإمامة بالبيعة :

«قلنا: ذلك ـ أي اختيار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة الله ورسوله، نصباه علامة لحكمهما بها، أي بتلك النيابة، كعلامات سائر الأحكام. وتلخيصه: أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها، كالاقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية».

وقالا في الرد على الوجه الثاني من الاستدلال المذكور:

«قلنا: لما كان فعلهم وبيعتهم إمارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمها بإمامة من بويع، يسقط هذا الكلام، إذ تصير بيعتهم حينئذٍ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها. وأيضاً ينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم، إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولها دليلاً على حكم الله الذي يجب اتباعه وإن كان لا تصرف لها في المشهود عليه والمحكوم عليه. . .».

وقالا أيضاً في الرد على الوجه الخامس من الاستدلال المذكور:

---

(١) الفصل: ٤/٨٧.

(٢) شرح المقاصد: ٥/٢٣٩ ـ أما الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ) فقد قال: «وأولي الأمر». قيل عنى الأمراء في زمن النبي (ص)، وقيل: الأئمة من أهل البيت، وقيل: الآمرون بالمعروف وقال (ابن عباس): هم الفقهاء وأهل الدين المطيعون لله، وكل هذه الأقوال صحيحة. . .» (المفردات في غريب القرآن: ص ٢٥ ـ تحـ. محمد سيد كيلاني ـ ط/ دار المعرفة ـ بيروت).

«البيعة» إمارة دالة على «حكم» الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة»[1].

فكما أن الإجماع على حكم من الأحكام الشرعية، أو ورود نص معتبر عليه «يكشف» عن أن هذا الحكم هو حكم الله، فكذلك الاختيار يكون كاشفاً عن أن الله تعالى قد «اختار» هذا الإنسان ليكون إماماً وخليفة له على المسلمين، وسلطته مستمدة من الله ورسوله رأساً وليس من الأمة ـ ممثلة بأهل الحل والعقد ـ بالاختيار، كما تدل على ذلك العبارات المتقدمة بصراحة.

كما أنَّ الإمام (الرازي) قرر هذا المبدأ ـ على خلاف تفسيره للآية المتقدمة ـ في رده على الشيعة القائلين بأن الإمام معين من قبل الله تعالى بنص الرسول (ص) عليه، وهو نائب عن رسول الله (ص)، ونيابة الغير لا تثبت إلا بإذن المنوب عنه، ولذا فلا تثبت الإمامة إلا بالنص من قبل الرسول بوحي من الله تعالى، وهذا لا يتحقق على مذهب أهل الاختيار، لأنه إذا كان نصب الإمام/ الخليفة راجعاً إلى الأمة فإنه يكون نائباً عن الأمة ولا يكون نائباً عن الله ورسوله.

وقد قال (الرازي) في رده على ذلك:

«لم لا يجوّز أن يكون اختيار الأمة شخصاً يكشف عن كونه نائباً لله تعالى»[2].

وقد قرر (التفتازاني) هذا المبدأ أيضاً في معرض رده على الشيعة القائلين بأن الإمامة خلافة عن الله ورسوله، وصحتها تتوقف على استخلافها، لأن اختيار الأمة ليس خلافة عنها، بل خلافة عن الأمة وحدها، فقال:

«.. إنه لما قام الدليل من قبل الشارع، وهو الإجماع، على أن من اختارته الأمة خليفة الله ورسوله كان خليفة، سقط ما ذكرتم. ألا ترى أن

---

(١) شرح المواقف: ٨ / ٣٥١ ـ ٣٥٢ والمواقف: ص ٣٩٩ ـ وهو ظاهر عبارة (الإيجي) في (المواقف: ص ٣٩٦) في بيان علة وجوب نصب الامام حيث قال: «... وذلك لا يتم الا بإمام يكون من قبل الشارع ...».

(٢) الأربعين في أصول الدين: ص ٤٣٩.

الوجوب بشهادة الشاهد، وقضاء القاضي، وفتوى المفتي، حكم الله لا حكمهم»[1].

وإذن فتعيين الإمام/ الخليفة ونصبه وإن كان راجعاً إلى اختيار البشر، إلا أنه لا يستمد شرعية سلطته وحق الطاعة على الأمة من هذا الاختيار، بل يستمد هذه الشرعية وحق الطاعة من الله ورسوله، لما عرفت من النصوص الآنفة أن هذا الاختيار ليس له قيمة ذاتية، وإنما يستمد قيمته من أنه «كاشف» عن الواقع عند الله، وهو شرعية سلطة من وقع عليه الاختيار ووجوب طاعته على الأمة.

ويبدو أن هذا المبنى راسخ في صميم الفكر الفقهي والكلامي عند أهل السنة منذ وقت مبكر.

فهذا القاضي أبو يوسف (١١٣ ـ ١٨٢ هـ = ٧٣١ ـ ٧٩٨ م) صاحب الإمام (أبي حنيفة) يقرر هذا المبدأ في خطابه لـ(هارون الرشيد) العباسي في مقدمة كتاب (الخراج) الذي ألّفه له، فيقول:

«يا أمير المؤمنين: إنَّ الله ـ وله الحمد ـ قد قلدك أمراً عظيماً، ثوابه أعظم الثواب وعقابه أشد العقاب، قلدك أمر هذه الأمة... وأنت تبني لخلق كثير... ولاك أمرهم... فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعية... فأقم الحق فيما ولاك الله وقلدك، ولو ساعة من نهار... وإني أوصيك يا أمير المؤمنين بحفظ ما استحفظك الله، ورعاية ما استرعاك الله.. وإنما لك من عملك ما عملت فيمن ولاك الله أمره، وعليك ما ضيعت منه، فلا تنسَ القيام بأمر من ولاك الله أمره..»[2]

وإذن فالخلافة عند (أبي يوسف) أمر قلده الله للخليفة، وسلطة مكنه الله منها ليحكم بها عباده، وليس للأمة دور في هذه السلطة.

وبالتعمق في دراسة التاريخ نجد أن لفهم (أبي يوسف) و(الايجي) و(التفتازاني) و(الرازي) أساساً لهذا المبدأ في فهم وممارسة بعض الخلفاء الأولين:

---

(١) شرح المقاصد: ٥/٢٥٦.
(٢) كتاب الخراج: ص ٣ ـ ٥/ الطبعة الثانية/ ١٣٥٢ هـ.

فهذا الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) يقول لمن طلب منه أن يستقيل من منصب الخلافة:

«لا أنزع قميصاً البسنيه الله عز وجل . . .»(1).

ويقول أيضاً:

«. . أما أنْ أتبرأ من خلافة الله، فالقتل أُحب إلي من ذلك»(2).

وهكذا فإن النصوص التي مرَّ ذكرها ونظائرها مما لم نورده صريحة في أن مصدر شرعية السلطة وأساسها وأساس حق الطاعة للإمام/ الخليفة عند أهل السنة ليس الأمة، وإنما هو الله تعالى ورسوله (ص)(3).

إنَّ هذا المذهب في مصدر شرعية سلطة الإمام/ الخليفة عند أهل السنة يتنافى مع المبنى الفقهي العام الذي بنى عليه الفقهاء والمتكلمون من أهل السنة في قضية الخلافة وهو أنها من فروع الدين لا من أصوله، وإن المرجعية فيها للأمة ـ عن طريق اختيار أهل الحل والعقد على اختلاف صيغ هذا الاختيار التي قد تصل إلى بيعة واحد ـ أو العهد من الإمام السابق أو التغلب، وذلك في مقابل الشيعة الإمامية القائلين بكون الإمامة من أصول الدين، وكون المرجعية في تعيين الإمام المعصوم هو النص عن المعصوم (ع).

---

(1) شرح النهج ٢/ ١٥٠ والطبري: ٤/ ٣٧١ ـ ٣٧٢ و ٣٧٥ وابن الأثير (الكامل في التاريخ) ـ ٣/ ١٦٩ ـ ط. دار صادر وبيروت (١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م).

(2) شرح النهج ٢/ ١٥٠ والطبري ٤/ ٣٧٧. وابن الأثير ٣/ ١٧٠.

(3) يمكن أن يلاحظ الباحث أنَّ هذا الرأي في مصدر شرعية سلطة الخليفة وحق الطاعة له، يعكس تأثير مذهب التصويب في باب الاجتهاد في الأحكام الشرعية، كما توحي بذلك بعض العبارات المتقدمة، ومنها عبارة (التفتازاني): «. . ألا ترى أنَّ الوجوب بشهادة الشاهد، وقضاء القاضي، وفتوى المفتي، حكم الله لا حكمهم».

هذا مع العلم بأن التصويب عند القائلين به من (المعتزلة) و(الأشاعرة) يختص بالأحكام الشرعية، ولا يشمل القضايا العقلية على المشهور، كما لا يجري في الموضوعات الخارجية وعدم جريان التصويب في الموضوعات الخارجية موضع وفاق بين الجميع.

وما نحن فيه، وهو كون فلان خليفة، من الموضوعات الخارجية. اللهم إلا أن يجعل موضع البحث: (الحكم بكون فلان إماماً/ خليفة ذا سلطة شرعية تجب طاعته)، فإن =

إذ على هذا المذهب يكون (أهل السنة) على وفاق مع (الشيعة) في كون مصدر شرعية سلطة الإمام المعصوم ووجوب طاعته هو الله تعالى.

وغاية الفرق بينهما هو المرجع في تعيين الإمام الذي يستمد سلطته من الله.

فعند الشيعة الإمامية أنه النص من النبي (ص) أو من الإمام المعصوم السابق.

وعند السنة أنه اختيار أهل الحل والعقد (على اختلاف صيغه) أو العهد، أو التغلب.

وهنا يأتي السؤال عن قضية العصمة: فإذا كانت شرعية سلطة الإمام وحق الطاعة له على الأمة صادرين من الله تعالى فهل يجوز ألا يكون معصوماً؟

وكيف يمكن التوفيق بين القول بعدم لزوم عصمة الإمام، بل جواز أن يكون فاسقاً ـ بحيث تعطي الشرعية للواقع التاريخي ـ وبين كون شرعية السلطة معطاة للخليفة من الله تعالى، وكون حق الطاعة له مفروضاً على الأمة من قبل الله تعالى؟

إنَّ العناصر التي يتكون منها المذهب الشيعي الإمامي في قضية الإمامة منسجمة مع بعضها وعلاقتها ببعضها علاقة منطقية موضوعية واضحة، بخلاف العناصر التي يتكون منها المذهب السني في هذه القضية فإنها متنافرة ولا علاقة موضوعية منطقية بين بعضها والبعض الآخر.

= هذا حكم من الأحكام، ويمكن أن يجري عليه التصويب على مذهب القائلين به من المعتزلة وهو (انقلاب) الحكم عما هو عليه في الواقع، أو على مذهب الأشاعرة وهو (حدوث) الحكم على وفق رأي المجتهد.

الفصل السادس

المميّزات العامّة لنظام الحكم

أ ـ عند أهل السنة:

المميزات العامة لنظام الحكم في الإسلام عند أهل السنة، كما كشفت عنها الأبحاث المتقدمة تتلخص فيما يلي:

١ ـ بعد التسليم بأن الدين الإسلامي فذ بين الأديان التي سبقته، لأنه كما شرع الله تعالى فيه طبيعة وكيفية العلاقة بين الإنسان وربه سبحانه وتعالى، شرع فيه وقرر طبيعة وكيفية العلاقات بين الفرد والمجتمع وبالعكس، ووضع الأنظمة المناسبة للأسرة والجماعة، وبذلك اشتمل الإسلام على تشريع سياسي واجتماعي واقتصادي.

وبعد التسليم بأن الإمامة/ الخلافة، وهي التعبير العملي المؤسسي عن نظام الحكم، أمر يجب إقامته ولا يجوز للأمة إهماله، كما تقدم بيان ذلك.

بعد التسليم بذلك كله رأى أهل السنة قاطبة أن الإمامة/ الخلافة ليست من أصول الدين الإسلامي وإنما هي من فروعه.

وقد تطابقت على ذلك تصريحاتهم قديماً وحديثاً، وقد قدمنا بعض نصوصهم في هذه المسألة، ونورد فيما يلي بعضاً آخر:

ـ قال الإمام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ ـ ١٠٥٨ ـ ١١١٣م):

«إعلم إنَّ النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات، بل من الفقهيات... ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بها

أردنـا أن نسلك المنهج المعتـاد، فـإن فـطام القلوب عن المنهـج ـ المخـالف للمألوف ـ شديد النفار»[1].

ـ وقال عضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ هـ):

«.. وهي عندنا من الفروع، وإنما ذكـرناهـا في علـم الكلام تـأسياً بمن قبلنا»[2].

ـ وقال سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ):

«لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق، لرجوعها إلى أن القيام بـالإمامـة، ونصب الإمام المـوصـوف بـالصفـات المخصـوصـة، من فـروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيـوية لا ينتـظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولهـا من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية»[3].

٢ ـ ولما كانت من الفروع، فقد ذهبوا إلى أن النبي (ص) لم ينص على تعيين الخليفة على المسلمين من بعده الذي يقوم بمهمات الحكم والإمامة.

كمـا ذهبـوا إلى أنـه (ص) لم يبين الـطريق والمنهـج الـذي يجب على المسلمين اتبـاعه في تعيين الحـاكم الإسلامي، ولم يشـرع لهم السبيل الـذي يضمن لهم الصلاح والسلامة في سلوكه.

وعلى هذا الأساس فللمسلمين أنْ يسلكـوا في تعيين الإمام الخليفـة أيّ طريق يشاؤون، لأنَّ النبي (ص) إذ لم يعين خليفة من بعده، ولم يشرع منهجاً وأسلوباً في اختيار الإمام/ الخليفة وتعيينه ونصبه، فإنه قد عهد بالنظر فيه واختيار الأسلوب والمنهج إلى الأمة المسلمة لتختار.

ويرون أن النبي (ص) قد راعى في إهماله لبيان هذا الأمر تطور الـزمن والحياة، ففضل ألا يقيد المسلمين بشكل خـاص من أشكال الحكم وطـريقة محددة في اختيار الإمام الحاكم، لئلا تواجه الأمة في مستقبلها صعوبة وحرجاً

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٩٥.

(٢) المواقف ص: ٣٩٥.

(٣) شرح المقاصد ٥/ ٢٣٣.

في اتباع ما أمر به مما لا يناسب الأوضاع المستجدة وأنماط الحياة المختلفة عما كانت عليه في عهده (ص).

وقد عبر الدكتور (محمد سليم العوا) عن هذا الرأي بقوله:

«من الثابت تاريخياً أن رسول الله (ص) لم يعين للمسلمين من يقوم بأمر الدولة الإسلامية بعد وفاته. بل لم يحدد رسول الله الطريقة التي تتبع في اختيار الحاكم بعده، وإنما أوضح الرسول القواعد العامة التي يجب أن يراعيها الحاكم في سيرته في المسلمين. وبين بسيرته وأقواله ـ المثل العليا التي يجب التمسك بها والمحافظة عليها من جانب الحاكم والمحكومين على السواء، دون أن يتضمن ذلك الجانب من سيرة الرسول؛ كما لم تتضمن نصوص القرآن الكريم، تفصيلاً لنظام الحكم الذي يجب أن يطبق في الدولة الإسلامية. إذ اكتفى في هذا الصدد بالقواعد العامة فحسب.

«ويتسق ذلك مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلها في أقسامها بالمرونة الكاملة التي تؤدي إلى صلاحيتها للتطبيق عن طريق التخريج على أحكامها والبناء على أسسها في كل العصور وليس من فارق في هذا الخصوص بين تشريع الإسلام السياسي وبين تشريعه في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني.

«ذلك أننا لو فرضنا أن الرسول (ص) وضع نظاماً محدد التفاصيل للحكم، أو حدد شخص الخليفة بعده، أو قرر طريقة واحدة لاختياره، فإن ذلك كان سيلائم بلا ريب الأمة الإسلامية عقب وفاة الرسول وعلى الأرجح لعدة أجيال تلي وفاته.

«إلا أنه من غير المسلم به أن يستمر نظام واحد مطبقاً على جميع الأجيال الإسلامية في كل البلدان التي دخلها الإسلام، ويبقى قابلاً للتطبيق كذلك مع اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها مما يتحكم في النظام السياسي ويؤثر فيه.

«ومن ثم ترك الرسول هذا الأمر ـ أمر اختيار الحاكم ـ كما تركت دون تحديد تفاصيل نظام الحكم، ليقرر فيه المسلمون ـ حسب مصالحهم ـ ما

يناسب متطلبات الزمان والمكان والظروف المتغيرة، غير معتدين إلا بالقواعد العامة للشريعة الإسلامية، وبالقواعد والمثل الأخلاقية العليا التي ضربها رسول الله (ص) خلال سني حكمه في المرحلة المدنية منذ قامت الدولة الإسلامية الأولى حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى»(١).

وقال: إنَّ الإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ذهب إلى مثل هذا الرأي حيث يقرر أن (معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين)(٢).

٣ ـ وانسجاماً مع ما تقدم فقد ذهب الفقهاء والمتكلمون من أهل السنة إلى أن الإمام/ الخليفة يتعين باختياره من (أهل الحل والعقد) في الأمة على رأي شاذ، أو في عاصمة الحكم على رأي مشهور.

ومن حيث العدد فقد ذهب البعض إلى اعتبار اختيار الجميع، وهذا رأي متروك، والذي عليه المشهور كفاية البعض منهم، وذهب بعض الفقهاء إلى كفاية خمسة، وذهب آخرون إلى كفاية ثلاثة، وذهب فريق ثالث إلى كفاية اثنين، وذهب فريق رابع إلى كفاية الواحد. وقد تقدمت الأبحاث والنصوص حول هذه الأقوال.

كما ذهبوا إلى مشروعية تعيين الإمام/ الخليفة بالعهد من الإمام السابق.

وذهبوا إلى مشروعية تعيينه بنفسه من غير معين، وذلك عن طريق (التغلب) والاستيلاء على السلطة بالقوة.

فمن تولى السلطة بإحدى هذه الطرق كان إماماً شرعياً تجب طاعته على الأمة.

٤ ـ أما الإمام الخليفة الذي يتعين بإحدى هذه الطرق فيشترط فيه أن يكون:

---

(١) في النظام السياسي للدولة الإسلامية ص: ٦٦ ـ ٦٧. طبعة دار الشروق الأولى (١٤١٠ هـ ـ ١٩٨٩ م).

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم: ص ٧٥ ـ لعبد الملك بن عبد الله الجويني. (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ). تحـ. عبد العظيم الدّيب. ط ٢/ قطر ١٤٠١ هـ.

١ ـ قرشياً كلما أمكن ذلك.

٢ ـ ذكراً.

٣ ـ حراً.

٤ ـ عاقلاً.

٥ ـ كفؤاً. بأعضائه وحواسه.

٦ ـ شجاعاً خبيراً بأمور الحرب وتعبئة الجيوش.

٧ ـ ذا رأي وبصيرة في شؤون الحكم والسياسة.

والمشهور اشتراط كونه عالماً مجتهداً بأحكام الشريعة، وذهب بعضهم إلى عدم اشتراط ذلك، والاكتفاء بسؤال المجتهدين، ولكن ملاحظة الواقع التاريخي تكشف عن أن هذا الشرط لم يراع في أكثر الحالات، بل إنه لم يكن معياراً متبعاً في جميع الحالات، فلم يحدث أن دار الأمر بين مرشحين وقدم أحدهما لكونه مجتهداً في أحكام الشريعة.

كما أنَّ المشهور بينهم اشتراط العدالة، ولكن صريح كلماتهم يكشف عن أنها شرط شكلي لا يؤثر زوالها في استدامة الإمامة إجماعاً، والمشهور أنه لا يؤثر عدمها في انعقاد الإمامة وشرعية سلطة الإمام، فيجوز أن يكون الإمامْ فاسقاً، جائراً. خارجاً عن أحكام الشريعة وجادة العدالة بين الناس. وقد ذكرنا في بحث الشروط بعض نصوص الفقهاء والمتكلمين في هذا الشأن، وتقدم آنفاً بعض آخر ونورد فيما يلي نصين آخرين:

قال (التفتازاني):

«.. فإذا مات الإمام، وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له. وكذا إذا كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصي بما فعل»[1].

وقال (الشربيني):

---

(١) جامع المقاصد ٢/٢٧٢.

«. . والطريق الثالث باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع للشروط المعتبرة في الإمامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الإمام لينتظم شمل المسلمين. أما الاستيلاء على الحي، فإن كان الحي متغلباً انعقدت إمامة المتغلب عليه، وإن كان إماماً ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه. وكذا فاسق وجاهل تنعقد إمامة كل منهما مع وجود بقية الشروط بالاستيلاء في الأصح، وإن كان عاصياً بذلك»[١].

٥ ـ مصدر شرعية سلطة الإمام/ الخليفة المقتضية لوجوب طاعته وحرمة مخالفته والخروج عليه هو الله تعالى كما تقدم بيان ذلك في بحث سابق، وقد ذكرنا هنالك أن المرجع هو قوله تعالى: ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ وأحاديث رووها عن النبي (ص) في هذا الشأن.

قال (الأشعري) في حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة: «. . ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر أو فاجر. . . ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وأنْ لا يخرجوا عليهم بالسيف»[٢].

وقد أوردنا في البحث السابق بعض نصوص العلماء، ونضيف هنا نصاً لـ(الطحاوي)، قال:

«ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية»[٣].

وثمة رأي شائع في هذه المسألة وهو أن مصدر شرعية السلطة هو الأمة، ولكننا لاحظنا أن هذا الرأي لا أساس له إطلاقاً، ففي الفقه السياسي النظري عند أهل السنة وفي التطبيق التاريخي ليس للأمة، بما هي أمة، حضور سياسي وليس لها دور في اختيار الإمام/ الخليفة، كما أنه ليس لها ـ على مستوى الممثلين ـ اختيار ولا دور، ومصطلح أهل الحل والعقد ليس له أي مدلول

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ١٣١ ـ ١٣٢.
(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٢٩٥.
(٣) متن شرح العقيدة الطحاوية: ص٣٧٩.

واقعي، فلم يختر أهل الحل والعقد في التاريخ الإسلامي إلا مرة واحدة هي بيعة الإمام علي بن أبي طالب، ولم تبرم الخلافة لأحد قبله أو بعده باختيار أهل الحل والعقد بالصورة التي توحي بها نصوص الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة.

٦ ـ وسلطة الإمام/ الخليفة مطلقة، ووجوب طاعته مطلق لجميع الحالات حتى حالة كونه جائراً، فيحرم الخروج عليه والثورة على نظامه.

وقد قدمنا في بحث سابق بعض النصوص المصرحة بذلك، وذكرنا آنفاً كلام (الطحاوي)، ونضيف هنا بعض النصوص الأخرى.

قال الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ):

«ولا ينخلع الإمام ـ بـ فسقه، وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحترمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود ـ ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه، وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله»[1].

وقال (الشربيني):

«.. وقد عرف المصنف (صاحب المنهاج) البغاة بقوله: (هم مسلمون مخالفو الإمام ولو جائراً وهم عادلون، كما قاله القفال. وحكاه ابن القشيري عن معظم الأصحاب. وما في (الشرح) و(الروضة) من التقييد بالإمام العادل، وكذا هو في (الأم) و(المختصر) مرادهم أمام أهل العدل، فلا ينافي ذلك. ويدل لذلك قول المصنف في شرح مسلم: (إن الخروج على الأئمة وقتالهم حرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين»[2].

وإذن فالثورة من العادلين على الحاكم الجائر الفاسق «خروج» يعتبر القائمون به «بغاة» يجب قتالهم، لأن خروجهم على الحاكم الجائر غير مشروع.

---

(١) التمهيد ص: ١٨٦.

(٢) مغني المحتاج في شرح ألفاظ المنهاج: ٤/١٢٣ ـ كما يراجع النووي في شرحه على مسلم: ١٢/٢٢٩.

هذه هي الخطوط العامة لنظام الحكم في الإسلام عند أهل السنة فيما يتعلق بطبيعة منصب الإمامة، وشخص الإمام، ومصدر شرعية سلطته وطبيعتها.

ب ـ عند الشيعة الإمامية:

١ ـ بعد التسليم بأن الإسلام ليس عقيدة روحية فقط، وليس نظام عبادات فقط، وإنما هو نظام حياة متكامل لجميع شؤون الإنسان والمجتمع:

ذهبوا إلى أنَّ الإمامة بعد النبي (ص) يجب أنْ تكون معصومة وأنَّ الإمام يجب أنْ يكون معصوماً.

وذهبوا إلى أنَّ الإمامة المعصومة ثابتة بالعقل وبالشرع.

وذهبوا إلى أنَّ الاعتقاد بالإمامة المعصومة من أصول الدين لا من فروعه، وإن تولي الإمام المعصوم واتباعه وطاعته من الواجبات العقلية والشرعية.

وذهبوا ـ بناءً على ذلك ـ إلى أنها كغيرها من أصول الدين الإسلامي ليس مرجع الأمر فيها للأمة المسلمة، وإنما مرجع الأمر فيها إلى الله تعالى ورسوله (ص).

٢ ـ وإذ كانت الإمامة المعصومة من أصول الدين، وكان أمرها منوطاً بمن شرع الإسلام ونهج مبادئه وعقائده وأحكامه وأصوله وفروعه تشريعاً من الله تعالى وتبليغاً من النبي (ص) فلا بد أن يكون النبي (ص) قد أدى ذلك إلى المسلمين وبلغهم إياه كما أدى وبلغ غيرها من شرائع الإسلام وعقائده وأصوله.

وإذن، فلا بد أن يكون قد صدر عن النبي (ص) نصوص فيها بلاغ عن هذا الأصل من أصول الإسلام تكون مرجعاً للمسلمين في عملهم وسيرهم حينما يتوفاه الله، وتواجه الأمة حياتها بعد نبيها (ص).

وقد روى الشيعة في هذا الشأن نصوصاً نبوية، رواها المسلمون جميعاً، وهي دالة على ما ذهبوا إليه، كما سنرى ذلك في الأبحاث الآتية:

٣ ـ وهذه النصوص لا تبين «نظام الحكم»، فليس في جميع ما استدل به

الشيعة ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي (ص)، وإنما تعين النصوص «الإمام/ الخليفة» بعد النبي (ص).

٤ ـ والإمام المعصوم يتعين بالنص من النبي (ص) عليه نصاً جلياً بالاسم، أو بالنص من الإمام المعصوم الذي سبقه في الإمامة والولاية الذي نص عليه النبي (ص)، ولا يتعين الإمام المعصوم باختيار الأمة، أو أهل الحل والعقد منها، أو بغير ذلك من طرق التعيين والنصب عند أهل السنة.

٥ ـ والإمامة المعصومة عند الشيعة رئاسة دينية، واستمرار للنبوة في مهمة تبليغ أحكام الشريعة الإسلامية، وحراستها من الزيادة والنقص والتحريف، وشرح مبادئها بتشريعات تواكب نمو الأمة وتطورات الحياة في الأجيال اللاحقة لعهد النبوة القصير، فالإمام خليفة للنبي في مهمة التبليغ ولكن الإمام لا يوحى إليه.

والإمام المعصوم ولي أمر الأمة وحاكمها بهذا الاعتبار بالدرجة الأولى.

٦ ـ ومصدر شرعية سلطة الإمام المعصوم المقتضية لوجوب طاعته واتباعه وحرمة مخالفته هو الله ورسوله، وليس الأمة أو أهل الحل والعقد فيها، كما هو الحال في مصدر شرعية سلطة النبي (ص)، فالنص من النبي (ص) قد كشف عن أن الإمام المعصوم هو القيم بعد النبي أو بعد الإمام المعصوم الذي سبقه على أمور المسلمين. وأساس هذا المبدأ قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ وأولوا الأمر هم الأئمة المعصومون.

٧ ـ وهؤلاء الأئمة واقع تشريعي ـ تاريخي ناجز ومبرم، وليسوا نتيجة اختيار واجتهاد، وهم:

١ ـ أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب.

٢ ـ الإمام الحسن بن علي.

٣ ـ الإمام الحسين بن علي.

٤ ـ الإمام علي بن الحسين.

٥ ـ الإمام محمد (الباقر) بن علي.

٦ ـ الإمام جعفر (الصادق) بن محمد.

٧ ـ الإمام موسى (الكاظم) بن جعفر.

٨ ـ الإمام علي (الرضا) بن موسى.

٩ ـ الإمام محمد (الجواد) بن علي.

١٠ ـ الإمام علي (الهادي) بن محمد.

١١ ـ الإمام الحسن (العسكري) بن علي.

١٢ ـ الإمام محمد (المهدي المنتظر) بن الحسن.

٨ ـ والإمام المعصوم يبقى إماماً واجب الطاعة والاتباع ما دام حياً، ولا تنقطع إمامته إلا بالموت، ولا سلطة لأحد على الإطلاق على عزله، ولا يعقل أن ينعزل عن الإمامة.

٩ ـ والإمامة المعصومة موجودة مستمرة بشخص الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي المنتظر. ولكن الإمام المعصوم غائب، ومن ثم فلا يوجد حاكم إسلامي يتولى السلطة بالفعل ومن ثم مركز السلطة السياسية الفعلية شاغر والأمة من دون حاكم معصوم.

هذه هي الخطوط العامة لنظام الحكم في الإسلام عند أهل السنة، وهو نظام ثبتت له شرعيته السياسية منذ وفاة النبي (ص) وهي مستمرة إلى الآن، لأن (الزمن السياسي) للأمة الذي لا يعود الحكم وممارسة السلطة فيه شأناً إلهياً قد بدأ فور وفاة النبي (ص).

وهذه هي الخطوط العامة لنظام الحكم في الإسلام عند الشيعة الإمامية الأثني عشرية على أساس الإمامة المعصومة، وهو نظام ثبتت له شرعيته السياسية الفعلية منذ بعثة النبي (ص) واستمرت إلى حين الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي المنتظر (ع)، وتنقطع فعلية الشرعية السياسية لهذا النظام بالغيبة، حيث بدأ، منذ الغيبة الكبرى (الزمن السياسي) للأمة.

فالبحث عن الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية باعتبارها حكماً سياسياً وسلطة سياسية له مجال زمن محدد بين وفاة النبي (ص) وغيبة الإمام الثاني عشر (ع)، وأما بعد ذلك، فنظام الحكم في الإسلام عند الشيعة يرتكز على مبادىء أخرى تتراوح بين الولاية العامة للفقيه وبين ولاية الأمة على نفسها.

والبحث عن الإمامة/ الخلافة عند السنة مجاله ممتد منذ وفاة النبي (ص)، ولم ينقطع بل لا يزال وسيبقى المجال مفتوحاً على المستقبل.

فالتعارض بين المذهب الشيعي الإمامي والسني، في الإمامة، محصور المجال في الفترة الزمنية الممتدة من وفاة النبي (ص) إلى حين الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، وأما بعد الغيبة الكبرى فإن (الزمن السياسي) للأمة قد اتحد عند الشيعة الإمامية والسنة، والخلاف في الرؤية السياسية والمذهب السياسي يمكن أن يحدث بينهما بسبب الفهم الفقهي المختلف، كما يمكن أن يرفع الخلاف نتيجة لتوحد الاجتهاد الفقهي في كيفية إقامة الأمة لنظام الحكم الإسلامي، وهذا بحث آخر أفردنا له كتاباً خاصاً نسأل الله أن يوفقنا لنشره، وأما الآن فنلاحظ من التأمل في المميزات والخطوط العامة لنظام الحكم عند الشيعة والسنة أننا أمام نظريتين للدولة بعد وفاة النبي (ص):

إحداهما ـ الدولة الإلهية ـ البشرية (عند أهل السنة).

ثانيتهما ـ الدولة الإلهية (عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية).

وهذا ما سنبحثه في الفصول الآتية:

الفصـــل السّابع

الدّولة الالهيّة البشريّة
مسألة النصّ

تمهيد:

أَنَظَرت إلى الصُّوى[1] المنبثة في الصحراء هنا وهناك، تقوم في متاهاتها الشاسعة لتهدي الضال الذي التبست عليه السبل، وتاهت عنه المسالك، فتكون له، حين تلمحها عينه، كشاطىء الأمان للسفينة المنكوبة، حينما يقسو عليها الموج وتتألب العواصف، إن كنت رأيت شيئاً من هذا فاعلم أن في التاريخ صوى كصوى الصحراء.

إنَّ التاريخ المزيف الذي داخله التزييف والتحريف صحراء يضل فيها الفكر، ويحار فيها العقل، وتتبلد فيها البصيرة، ولا بد للباحث، الذي يتحرى الحقيقة في أحكامه، من أنْ يرجع إلى هذه الصُّوى ليستطلع ما التبس عليه وحار فيه.

وهذه الصوى التي نستهدي بها في مجاهل التاريخ قد تكون حقيقة اجتماعية، وقد تكون حقيقة سياسية أو تاريخية. فليس لزاماً على الباحث الذي يلتبس عليه الأمر في واقعة تاريخية أنْ يستهدي بواقعة تاريخية أخرى تنهج له السبيل إلى فهم تلك، إذ قد لا يكون لديه من التاريخ ما يهديه، وحينئذٍ فعليه أن يستهدي بالحقائق الاجتماعية وغيرها، ويرى على ضوئها إنْ كان من الممكن صدور شيء كالذي بين يديه في هذا الظرف الاجتماعي.

---

(١) الصُّوَى جمع صوة. والصوة حجر يكون علامة في الطريق، أو ما غلظ وارتفع من الأرض (قاموس).

هذا هو المنهج الذي أحاوله في بحث نظام الحكم والإدارة في الإسلام عند أهل السنة وعند الشيعة الاثني عشرية.

١ - إهمال النص على الخليفة:

أول ما يعترض مجرى التفكير عند البحث في نظام الحكم في الإسلام عند أهل السنة هو مسألة النص. فترى كل من عرض من باحثيهم لهذه المسألة بالدراسة يبذل جهداً ملحوظاً ليثبت أن النبي لم يترك نصاً يوحي بشيء عن مسألة نظام الحكم[١]، فلا هو ترك نصًّا يبين فيه الشخص القائم بعده، ولا هو ترك نصاً يبين للمسلمين من بعده الطريق الذي يتم به تعيين الإمام.

لا هذا ولا ذاك، وإنما أهمل الأمر إهمالاً تاماً، ولم يعنَ، كأنه خارج عن نطاق مهمته.

ونحار في هذا الإهمال، فنسأل عن السبب:

أما القدماء من الباحثين فيردون علينا تارة بأن أمر الإمامة ليس من شؤون ديننا، وإنما هو من شؤون دنيانا، وما كان للنبي أن يخرج عن حدود ما بعث لأجله، وما بعث لأجله هو تبليغ الدين ونشر أحكام الشريعة، أما ما عدا ذلك من الشؤون فليست له صلاحية التدخل فيه، ولما كانت مسألة الحكم من أمور دنيانا، فليست له صلاحية التدخل فيها، ولأجل ذلك لم يتدخل، فلم يعيّن بعده إماماً، ولم يشرع لنا نهجاً نتبعه في تعيين الإمام.

وهم يستدلون على هذا الذي يقولونه بحديث يروونه عن النبي (ص) يقول فيه: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[٢].

---

(١) من أمثلة ذلك أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) في كتابه (التمهيد على الرد...)، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) في كتابه (أصول الدين) وغيرهما.

(٢) وردت إشارة إلى هذه الرواية في كلام لمعاوية بن أبي سفيان مع (الحصين بن مالك)، قال فيه عن أبي بكر: «... فرضوه لأمر دنياهم إذ رضيه رسول الله لأمر دينهم...» (العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي: ٥/٣٣) وسيأتي النص الكامل في فصل قادم. وادعى (التفتازاني) تارة أن علياً قال لأبي بكر «رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا» وتارة أنه قال له: «قدمك رسول الله فلا نؤخرك، رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا» (شرح =

ولذلك فهو ليس مرجعاً في مسألة الحكم لأنها من شؤون دنيانا.

وتارة بما قاله (التفتازاني): «إنَّ ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس إهمالاً بل تفويض معرفة الأحق والأليق إلى آراء أولي الألباب، واختيار أهل الحل والعقد من الأصحاب وأنظار ذوي البصيرة بمصالح الأمور، وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الإشارة أو لطيف العبارة...»[1].

أما المحدثون من الباحثين فلهم في هذه المسألة رأي آخر تقدمت الإشارة إليه فيما مضى من هذا الحديث. فهؤلاء يرون أن إهمال النبي لهذا الأمر ينطوي على نظر بعيد، فلم يهمله النبي لأنه لم ير من شأنه أن يخوض فيه، وإنما أهمله لأنه رأى أن المسلمين سيتغير بهم الزمن وتنقلب بهم الظروف، وتحدث لهم أمور لم تكن في زمانه، ومن شأن هذا كله أن يطور المجتمع الإسلامي إلى شكل آخر، ولذلك فلم يشأ أن يقيدهم بشكل خاص في الحكومة الإسلامية التي ستخلفه على المجتمع الإسلامي، وإنما ترك هذا الأمر للأمة المسلمة تسلك فيه السبيل الذي تختاره حسب ما يقتضيه وضعها الاجتماعي.

هذا تعليل لإهمال هذا الأمر، وهو تعليل بظاهره مقبول.

فنحن أمام أمرين:

أولهما: أنَّ النبي قد أهمل البيان في هذا الأمر.

وثانيهما: إنه كان لديه من المبررات ما يدفعه إلى هذا الإهمال.

= المقاصد: ٥/٢٦٤ و ٢٦٦) ورواه مسلم بسنده عن عائشة وعن ثابت عن أنس: «أن النبي (ص) مرَّ بقوم يلقحون، فقال: لو لم تفعلوا لصلح! قال: فخرج شيصاً فمرَّ بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم» (صحيح مسلم بشرح النووي/ ط. دار الكتب العلمية/ بيروت. ج ١٥ ـ ص ١١٧ ـ ١١٨). ورواه ابن ماجة في سننه بسنده عن عائشة: «أن النبي (ص) سمع أصواتاً فقال: ما هذا الصوت؟ قالوا: النخل يؤبّرونها. فقال: لو لم يفعلوا لصلح، فلم يؤبروا عامئذٍ، فصار شيصاً، فذكروا ذلك للنبي (ص) فقال: إن كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أمور دينكم فإلي». (سنن ابن ماجه بشرح السندي/ط، دار الجيل ـ بيروت/ ج ٢. ص: ٩١) ورواه (أحمد بن حنبل: المسند ٦/١٢٣).

(١) شرح المقاصد: ٥/٢٦٣.

نقد هذه النظرية:

وأول ما يجب أن نحرزه هنا من حقائق هو أنه لا كيان لأمة بلا نظام، ولا نظام إذا لم تكن هناك مسؤوليات وتبعات مرعية وموزعة بين الناس على اختلاف طبقاتهم.

فشعور الفرد والجماعة بالتبعة، والانطلاق في ميادين النشاط الإنساني على ضوء هذا الشعور، يحدد مجالات النشاط للفرد وللمجتمع ويقرر لكل منهما حقوقه وواجباته، فلا يكون هناك عدوان من المجتمع على الفرد أو من الفرد على المجتمع، لأن الشعور بالتبعة لدى الطرفين ضابط يمنع كل منهما من أن يعتدي لأنه يؤمنه من أن يُعتدَى عليه.

وهذا هو النظام الكامل التام.

أما حين ينعدم الشعور بالتبعة لدى الفرد أو لدى المجتمع، فإنه حينئذ ينطلق في ميادين النشاط الإنساني على ضوء الأنانيَّة البغيضة، وإذا كانت الطاقة التي تدفع بالكائن الحي إلى التمدد مطلقة العنان على هذا النحو فإن الحدود حينئذ تنعدم، فلا يكون هناك ما يمنع من الخروج عنها إلى ما وراءها.

وهذه هي الفوضى الكاملة التامة.

ووظيفة النظام في المجتمع هي وظيفة السلك الذي ينظم حبات العقد على النسق الذي أقامها عليه الجوهري في الحجم والتركيب. فالعقد لا يؤدي وظيفته الجمالية إلا إذا انتظمت حباته في السلك كما اقتضت أصول الصياغة، والمجتمع لا يؤدي وظيفته الاجتماعية إلا إذا قام على نظام يحدد الوظائف ويقرر التبعات.

وحينما يتفلت المجتمع من النظام فإنه يجنح إلى الفوضى، ومتى سادت الفوضى مجتمعاً مزقت كيانه وذهبت بروحه، ومن ثم يصير أمره إلى الزوال والاضمحلال فيفقد معناه الاجتماعي، شأنه في ذلك شأن العقد الذي تنتثر حباته من السلك، فتفقد معنى العقد في عالم الجمال.

وقد بلغ النبي (ص) من العناية بمراعاة هذه الحقيقة أقصى ما تبلغه عناية

إنسـان، فكـل من رجـع إلى حيـاة النبي يستقصيهـا ويتعـرف على وجـوههـا المختلفة، طالعته منها ناحية بارزة هي الصبغة العامة التي تتسم بها حياته، وهي أنه (ص) كان يعني أشد العناية بتقرير التبعات الاجتماعية التي يجب أن يلتزمها المسلم في حياته العامة وحياته الخاصة على السواء، وهي لا تقتصر على وجه خاص من وجوه الاجتماع، وإنما تتناول كل وجوهه.

فقد قال (ص) في تقرير هذه التبعات:

«ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنه، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[1].

ويقول: «ما من عبد يسترعيه الله رعيه فلم يحطها بنصيحة لم يجد رائحة الجنة»[2].

وهو يجمل هنا ما فصل هناك.

ويقول في تقرير تبعات الأمير: «من ولاه الله شيئاً من أمـور المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»[3].

والـذي يستلفت النظر من هـذه النصوص إلى جـانب ما فيهـا من تقريـر التبعات، هو ما فيها من أشعار ذي التبعة بالمسؤولية، فلكي تؤدى التبعـة على خير وجوهها يجب أن يشعر صاحبها بالمسؤولية تجاهها ليكون له من شعوره هذا حافز يدفع به إلى تحري الكمال والاتقان.

ويقول: «إنّ أعتى الناس على الله، وأبغض الناس إلى الله، وأبعد الناس من الله رجل ولاه الله من أمر أمة محمد شيئاً ولم يعدل فيهم».

---

(١) و (٢) راجع البخاري (كتاب الأحكام) ٩/٧٧ و ٩/٨٠ - وقريباً منه في (صحيح مسلم) ٦/٧ - ٨ و ١٢/٢١٣ ط. دار إحياء التراث العربي.

(٣) جواهر الأخبار والآثار المطبوع بهامش البحر الزخار لابن المرتضى : ٥/١٢٦.

وكان أخوف ما يخافه على المسلمين الفتنة، وكثيراً ما كان يحذرهم منها، ويدعهم عنها، والفتنة في اصطلاح العصر هي الفوضى وسقوط النظام، والاستهانة به، والاستهتار بالواجبات والتبعات، وقد يتحرز المجتمع من تسرب عوامل الفوضى إلى كيانه ما دام له إمام يكون رمزاً لوحدة المجتمع وتكتله في الأذهان، ويكون قيماً على النظام يكلؤه برعايته، أما إذا فقد المجتمع الإمام فلا عاصم له من الفوضى، مهما كان لديه من زواجر الأخلاق وروادع الضمير.

وقد كان النبي يحس بهذه الضرورة الاجتماعية تمام الإحساس، فكان يرى أن الأمة إذا عدمت القيم عليها وقعت في الفتنة، ولأجل أن تتحرز من هذا الشر فلا بد لها من إمام، ولو كان جائراً فهو يقول: «الإمام الجائر خير من الفتنة، وكل لا خير فيه، وفي بعض الشر خيار»[1].

فالفتنة شر والإمام الجائر شر، ولكن شر الإمام الجائر الذي يحفظ النظام، خير من الفتنة التي تعصف بقوى الأمة وتمزق أواصرها.

وكان يرى الإمارة ضرورة من ضرورات الاجتماع لا غنى عنها في جميع الأحوال، حتى فيما إذا قل العدد وضعف احتمال حصول الشقاق والاختلاف. فكان يوصي: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم»[2].

وكان إذا أرسل جيشاً جعل عليه أميراً، وخليفة للأمير، وخليفة للخليفة، مبالغة منه في الحيطة والتحرز، كما صنع في غزوة (مؤته)، وكل ذلك حرصاً منه على النظام والتماسك والاتحاد.

وهو «ص» يبالغ في تقرير هذا الواجب فيقول:

«لا يحل لمسلم أن يبيت ليلة وليس في عنقه بيعة لأحد»[3].

وقد اتضح لنا من علم الاجتماع وعلم النفس أن البيعة هي ارتباط وتعهد من الفرد للجماعة بأن ينصح لها في السر والعلن، وأن يعمل لخيرها ما وسعه

---

(١) و(٢) نيل الأوطار للشوكاني ٨/٢٥٦.
(٣) صحيح مسلم: ٦/٢٠ ـ ٢٢ باب الأمر بلزوم الجماعة. كما تراجع حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفي على المسايرة المطبوع بهامش المسامرة ص ٢٥٤.

فإذا تفلّت المسلم من هذا التعهد فما هو العاصم الذي يمسك به عن التمرد والعصيان والخروج عن الجماعة في جميع الأمور.

أما إذا ارتبط به فالجماعة له بالمرصاد، تأخذه إذا خرج عنها فتكبحه عن جماحه، وهي في ذلك لا تظلمه ولا تفتئت عليه، وإنما تأخذه بكلمته، وبوعده الذي أعطاه.

ويسير على هذا النسق الفذ في الحيطة من أجل النظام خوفاً من أن يتطرق الوهن إليه في قوله «ص»: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[1].

وفي نعته لمن مات من غير بيعة بأنه مات ميتة جاهلية مغزى عميق.

ففي الجاهلية فوضى، وتهرب من الواجبات، وتفلت من التبعات وخروج على ما قضت به سنن الاجتماع، وشأن من مات من غير بيعة، أي من غير ارتباط بتعهد للجماعة، هو هذا الشأن في جميع الأحوال أو في أكثر الأحوال.

هذا هو الذي يطالعنا به التاريخ من حياة النبي، وقد رأينا أنه لا يخرج عن تقوية النظام في المجتمع لأن أصول الاجتماع وحكمة الرسالة تقتضي منه ذلك.

ولكن هناك من يقيم نفسه في الناس مقام الآمر دون أن يعمل بما يأمر به، لأنه لا يستشعر في نفسه المسؤولية التي تدفعه إلى أداء الواجب والقيام بالتبعة، أما النبي فقد كان يشعر بتبعاته كما لم يشعر بتبعاته إنسان، فكان يأخذ نفسه بشدة للقيام بهذه التبعات، ولا يهدأ حتى يستيقن أنه قد أداها على أكمل وجه وأصدق نية.

وهذه الحقيقة لا يماري فيها إنسان ممن يدينون برسالته أو لا يدينون.

والرسالة أعظم ما أنيط به من التبعات.

بل هي التبعة العظمى التي استنفدت جميع قواه، وأخذت عليه كل تفكيره.

فهل يجوز أن يبلغ إنسان من سذاجة النظر وبساطة التفكير الحد الذي

---

(١) المصدر السابق.

يجيز له أن يتوهم في حق من قرر التبعات وحددها من أعظمها إلى أحقرها، والذي كان يشعر بأقل تبعاته شأناً شعوراً قوياً يدفعه إلى القيام بها على أكمل الوجوه، أيجوز أن يتوهم في حق إنسان كهذا أنه يفرط في تبعته العظمى فيهمل رعايتها في اللحظة التي تحتاج فيها إلى كل حياطة ورعاية؟

أيجوز أنْ يتوهم في حق إنسان كان يخاف على ثلاثة نفر أن يختلفوا في سفرهم فيأمرهم أن يؤمروا أحدهم، أن يترك أمته الكبرى دون أن يؤمر عليها أحداً من بعده، يلم شعثها، ويرأب صدعها ويرد قاصيها إلى دانيها، ويكون لها بمثابة السلك الذي تنتظم به حبات العقد فتكتسب بذلك قيمتها في عالم الجمال؟

وإنه لعلى علم بالذين يكيدون للإسلام والمسلمين، وإنه لعلى علم بالمتنبئين الذين نجم أمرهم في جزيرة العرب واستغووا ذؤبانها وضعاف العقيدة من المسلمين فيها، وغدوا خطراً يهدد مركز الإسلام بالمحق، والمسلمين بالإبادة.

النبي أعظم من أنْ يجوز عليه هذا التقصير الفاضح.

وهذه تهمة، يدل أسلوب حياته وواقع شعوره وجميع وصاياه، على أنه منها براء، وكل هذه القرائن والدلائل تنفي، منطقياً وبصورة قاطعة للشكل أن يكون النبي قد أهمل الاستخلاف، فلم يستخلف من بعده أحداً يقوم على أمور المسلمين.

٢ ـ الطبيعة العربية وقضية النص:

ولو عدم الباحث جميع هذه القرائن والدلائل، لكان له في الطبيعة العربية أيام النبي أظهر قرينة وأقوى دليل، وقد تكذب جميع الدلائل، أو يداخلها اللبس، أو يحيط بها الغموض، إلا دليل الطبيعة التي تواجه الكائن الحي في الحياة، وتطبع بطابعها المميز جميع ما يقوم به من الغرائز والملكات، فهي لا تكذب ولا تغمض ولا تلتبس، لأنها لا تُحْكَم وهي الحاكمة، ومهما صُرفت عن وجهها، وأُخِذَت بالكبت أو التحوير، لا بد أن تفصح عن نفسها في نهاية المطاف.

هذه الطبيعة العربية الخالصة، تقضي على النبي بألا يهمل أمر الاستخلاف، لأنه بإهماله له يعرض رسالته لخطر جسيم.

فقد يجيز العقل أن تساس جميع الأمم بهذا اللون من السياسة ـ وهو، في واقعه، ليس سياسة، وإنما إهمال وإرسال ـ إلا الأمة العربية على عهد سيد الأنبياء.

ويتجلى لنا السر في ذلك باستطلاع نظرة الكائن العربي الأول إلى الحياة، وهي بلا ريب، متجلية لنا إذا ألممنا بالبيئة التي عملت عملها في طبيعته.

والبيئة هي البادية الجرداء التي تضن عليها السماء بدرها، وتصب عليها الشمس حرَّها، فتصليها السعير، وتتركها كالمجمرة اللاهبة، وأخص خصائصها أنها تعين النفس على التطلق من القيود التي يقتضيها العمران وتمد لها في أسباب التفلت مما تحفل به حياة الاجتماع المعقدة فيطمح فيها الخيال إلى أبعد غاياته وأقصى مراميه.

في هذه البيئة، ينعدم النظام وتستحكم الفوضى، وفي طبيعة من ينشأ على الفوضى أن ينشأ وبه من الرغبة بالاستئثار بالسلطة، والاندفاع إلى المزيد من أسباب القوة والمنعة، والتوثب إلى العلاء، ما لا يوجد بعضه فيمن ينشأ في ظل النظام ويحيا في حدود القانون.

هذه الطبيعة المتوقدة المتحفزة دائماً للوثوب والتفلت من القيود والخروج عن الحدود، لا يمسكها عن أن تنحرف وتشذ وتتمرد إلا ضابط قاهر عظيم، يرعاها ويوجهها وريثما تتهذب وتلين.

وقد كان هذا الضابط القاهر هو النبي (ص).

فلقد أوتي من الخبرة بالنفس العربية ما لم يؤْتَ أحد قط، وبلغ في الاحاطة بأسرارها قصوى الغايات، أعانته على ذلك بصيرة نافذة استطاع أن يستكنه بها مسارب الوهم في قلب الكائن العربي، وأمده بذلك إلهام من الله جل جلاله.

ولانعدم قرينة على ما نقول: فحياة النبي في جميع مراحلها وأطوارها قرينة كبرى، وكان (ص) يسخر خبرته هذه في سبيل جمع قلوب العرب وتوحيدها على معنى واحد، يعملون له ولا يختلفون فيه ولا ينقلبون عليه، وكانت هناك أمور يحاذرها لأنه كان يخشى أن ينجم عن فعلها انشقاق أصحابه واختلاف كلمتهم، كما يشهد بذلك ما جاء في (الصحيح) عن أم المؤمنين عائشة:

«يا عائشة، لو لا أن قومك حديثو عهد بكفر لانفقت كنز الكعبة في سبيل الله»(١) وفي حديث آخر «لأمرت بالبيت فهُدم فأدخلت فيه ما أخرج منه وألزمته بالأرض وجعلت له بابين. . . فبلغت به أساس إبراهيم»(٢).

يخشى (ص) أن يفعل ذلك لأنه يخشى تفرق أصحابه، وهو يريد لهم الوحدة الجامعة التي تنعدم معها جهات النزاع وأسباب الشقاق.

وخليق بهذه الطبيعة الضارية أن تتمرد، بعد النبي (ص) على التعاليم التي أخرجتها من الظلمات إلى النور، لترتد إلى جاهلية رعناء، إذا لم يخلف النبي على رعايتها وحياطتها ضابطاً قاهراً، وهي لا تزال ناشئة غير راسخة إلا قليلاً.

فهل يجوز في النظر العقلي المجرد عن الهوى أن يقال: إن النبي لم يراع هذه الطبيعة في أمر الخلافة وراعاها في أهون الأمور؟

فلم يبق بعد هذا إلا أن ينسب إليه الإهمال الذي يستتبع انشقاق المسلمين على أنفسهم، وهذا يستتبع ضعف الإسلام وتشويه الكثير من معالمه وذهاب الكثير من سننه، وهذا محال على النبي في منطق العقل والتاريخ قبل أن تقرر عصمته أصول الإسلام.

محال على من قال: «لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في شمالي على أن أترك هذا الأمر أو أهلك فيه ما تركته»(٣).

---

(١) و(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري للعسقلاني ٣/٣٥٤ و٣٦٤.
(٣) السيرة النبوية لابن هشام ١/٢٨٥.

فشاهد الطبيعة العربية يقضي علينا أن نقول: إنَّ النبي لم يترك مصير رسالته التي أفنى فيها عمره، وحشد لها جميع ما يملك من إمكانات، في يد القدر، وتحت رحمة هذه الطبيعة التي لا يؤمن منها أن تضري وتثور، فتحطم جهد السنين في لحظات.

٣ ـ إهمال بيان طريق الاستخلاف:

ولكن هبنا عذرنا النبي في ترك الاستخلاف بعده، واختلقنا من المبررات ما يصلح أن يكون عذراً له في هذا الأمر، فهل نرى أن المشكلة تنحل عند هذه النقطة؟ كلا، إن المشكلة لا تنحل أبداً، بل تبقى قائمة كما هي، ولكننا ننتقل بها إلى مجال آخر من مجالات هذا البحث:

فإذا لم يستخلف النبي أحداً بعده لأن له من المبررات ما يمنعه من ذلك، فلم لم يبين للمسلمين طريقة الاستخلاف؟

لِمَ لَمْ يبين لهم الطريقة التي يتم بها تعيين الإمام؟ والشروط التي يجب أن تتوفر فيه، والأمور التي تجرده من صلاحيات الإمامة؟

ولِمَ لَمْ يبين لهم الظروف التي ينعزل فيها الإمام من منصبه، والظروف التي لا ينعزل فيها؟

إننا إذا رجعنا إلى كتب أهل السنة ألفيناهم يصرون إصراراً قوياً على أن النبي قد أهمل جميع هذه الأمور، فلم يفه فيها بحرف، ولم يصدر عنه فيها شيء اللهم إلا ما يتعلق باشتراط كون الإمام من قريش، على أن لهم في هذا الأمر اختلافاً كبيراً.

إنه باعتباره كرئيس دولة فتية تتخبط في لجج من البغضاء، يغرقها فيها من حولها من أعدائها من العرب والفرس والروم وغيرهم، وأنه باعتباره صاحب رسالة أعلنت الحرب على كل تضليل تبثه الديانة المريضة الهابطة بين الناس في ذلك العصر الوثني فتسمم به عقولهم وتفسد به نفوسهم وتفقدهم كراماتهم كمخلوقات أنسانية، إنه باعتباره رئيس دولة هذه ظروفها وصاحب رسالة هذه مشاكلها، مسؤول أمام الله وأمام التاريخ، فلا بد أن يحتاط لدولته ورسالته ويمعن في الاحتياط، ولا بد أن يحشد كل ما يستطيعه من الضمانات التي تهيء

هذه الرسالة وتلك الدولة، لأن تأخذا حظهما من الحياة والنمو والانتشار، فرسالته لم تكن للعرب وحدهم وإنما كانت للناس كافة، ودولته لم تكن ـ حسبما قال ـ تنحصر داخل حدود الجزيرة العربية، وإنما كان يريد لها أن تمتد وتعم وتستوعب، لتحمل معها رسالة النور التي يجب أن تكتسح ما وراء جزيرة العرب من الظلمات.

فهل يصح أن يقال: إنَّ من الاحتياط لرسالته ودولته أنْ يهمل أمر القانون الذي يجب أنْ يراعى في أمر القائم عليهما، والمدبر لهما والمفكر في نشرهما وحفظهما من طمع الطامعين وعبث العابثين؟

إنَّ هذا القول كالقول بأنَّ حياطته لهما كانت في ترك هذه الحياطة والرعاية، ولكن هذا القول كفيل بأن يجعل من تصرف النبي مهزلة بين رؤساء الدول وأصحاب الرسالات، وهو النبي العظيم، والإنسان الكامل، والسياسي المحنك، والإداري الواعي، والعظيم الفذ.

فهل يكون كفاء لهذه العظمة المستوعبة لجميع وجوه حياته الفذة الحافلة أن يقال: إنه أهمل رسالته ودولته هذا الإهمال المطبق؟

مرة أخرى نعود إلى قصة التبعات، وإلى شعور النبي بالتبعات، ومرة أخرى نعود إلى شاهد الطبيعة العربية على عهد سيد الأنبياء، لنقرر على ضوئهما أنه لم يهمل قط بيان طريقة الاستخلاف وشرائط الخليفة، كما قررنا على ضوئهما أنه استخلف ولم يهمل الاستخلاف.

٤ ـ والأَخْلَقُ بنا أنْ ننظر فيما يقوله الباحثون من أهل السنة، في تعليل ما ينسبونه إلى النبي من هذا الإهمال، إهمال الاستخلاف وإهمال بيان طريق الاستخلاف... لنرى حظه من الصواب والخطأ، ولنخلص من المسؤولية أمام الله وأمام الضمير.

وقد أشرنا إلى أنَّ لهم في هذا المقام دعويان: دعوى للقدماء، ودعوى للمحدثين..

أ ـ دعوى القدماء:

أما دعوى القدماء فتتلخص في أن نظام الحكم ليس من شؤون الدين، ولذلك لم يعره صاحب الرسالة اهتمامه.

والذي نراه أن أمر الحكومة الإسلامية لا يجوز أن ينظر إليه هذه النظرة السطحية، فهو من صميم أمور الدين، ولو سلمنا جدلاً بأنه من أمور الدنيا لوجدناه من الأمور التي لها بالدين صلة وثقى، لأن نجاح هذا الدين وانتشاره متوقفان على إحْكَام الأمر فيما يتعلق بنظام الحكم.

أما أنَّ للدين صلة وثقى بهذا الأمر فلا يجوز أنْ يماري فيه إنسان، إذ ما من دعوة في تاريخ الأديان والمذاهب، على اختلافها، قدر لها أن تجد سبيلها إلى النور، إلا إذا ساعدتها على ذلك دولة تعضدها، وتسير على نهجها الذي تدعو إليه، وتكون لها بمثابة الكيان الحي الظاهر للعيان، وما من صاحب دعوة ودين إلا وسعى إلى تكوين دولة تشتق مبادئها التي توجهها في جميع وجوه نشاطها السياسي والاجتماعي من مبادىء دعوته، فكيف بالإسلام وهو الدعوة التي رعت الروح والمادة ومزجت بينهما، وجعلت أحدهما مقوماً للآخر لا ينفك عنه في حال من الأحوال؟

أيصح أن يقال: إن صاحب هذه الدعوة شذ فلم يسع إلى تكوين دولة تشتق مبادئها من مبادئه، وتسير على هدى دعوته؟! إنه لم يشذ، لانه سعى إلى تكوين هذه الدولة وكونها، وكان هو رئيسها الاول في جميع الأمور.

فإذا كان قد سعى إلى تكوين هذه الدولة فكونها، فهل يصح أن يقال: إن الرئاسة كانت لبانة له، انقضت بموته، ولا يعنيه بعد موته منها شيء؟

ما أظن أن ذلك ممكناً، لأن الثابت أنه أوجد هذه الدولة تأييداً لرسالته التي كانت تستدعي وجودها، فهل انقضت رسالته بموته فلم تعد هناك ضرورة تقضي بوجود دولة ترعاها؟ ومن مبادىء رسالته أنها دين البشرية في الجيل الذي شهده وفيما سيعقبه من أجيال إلى أن تتبدل الأرض غير الأرض والسموات.

إذن فوجود الدولة التي ترعى رسالته ضرورة تقضي بها مبادىء رسالته التي

لم تنته بموته، فهل يصح بعد هذا أن يقال: إنه شذ عن أصحاب الرسالات والدعوات، فأهمل تعيين خلف له يقوم بعده على هذه الدولة؟

وإذا قام له من العذر الذي يقوم له في عدم تبيان طريقة الاستخلاف؟

والدولة من صميم الدين كما تقضي بذلك نصوص الكتاب الكريم[١] فنحن لا نملك بعد الاطلاع على هذه النصوص إلا أن نقول: إن الحكومة الإسلامية جزء من الإسلام، فلماذا أهمل النبي أذن أمرها هذا الإهمال المطبق؟

والحقيقة أن النبي لا يمكن أن يهملها وهو القادر على الاستخلاف، أو تبيين طريقة الاستخلاف على الأقل، وهو سيد الأنبياء وذو رسالة لم تترك شاردة ولا واردة.

والغريب في قول هؤلاء القدماء أنهم يدعون تارة دنيوية الخلافة وأمرها واستبعادها عن الدين وشؤونه، ثم يرددون بأن الخليفة يستمد سلطته من الله، والله قيم على الدين والدنيا معاً.. وهذا تناقض لم أتمكن من حل ألغازه المستعصية حتى الآن.

ب ـ دعوى المحدثين:

أما المحدثون فيقولون: إنَّ النبي لم يهمل هذه الناحية إلا لغاية بعيدة المدى، وهي أنه لو عرض تشريعاً معيناً ونصاً واضحاً حول الإمامة لوجب على المسلمين التقيد بهذه الأوامر مهما كانت مخالفة لواقعهم وظروفهم، لذلك، والنبي ينظر بعين الغيب إلى مستقبل المسلمين ويأمل تطورهم في أساليب الحياة والاجتماع، رأى ضرورة عدم تقييد المسلمين بما يتنافى وتطورهم فترك أمر الخلافة مفتوحاً أمامهم يتصرفون بها كما تفرض عليهم الظروف والحاجات[٢].

هذه هي دعوى المحدثين، وهي دعوى لها بريق... وقد تقدم عرضها في بحث سابق.

فنحن نقول لهؤلاء: إنَّ الإسلام دين تطوري، ففي كل تشريع من

---

(١) تقدم البحث في هذه المسألة في فصل «الحكومة الإسلامية» من هذا الكتاب.

(٢) لاحظ: الدكتور محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية ص ٦٦ ـ ٦٨.

تشريعاته التي يصح أن تتطور ينص الإسلام على قابلية هذا التشريع للتطور، بالتعميم أو بالتخصيص حسب ما تقتضيه الأحوال.. ولكن هذا لا يعني أكثر من أنَّ على المسلمين أنْ يسايروا الروح التطورية العامة للحياة ضمن النطاق الإسلامي فقط، أما فيما يخرج عن هذا النطاق فالإسلام يرى ذلك رجعية لا تطوراً.

وهذه الروح التطورية التي يحملها الإسلام في أحشائه لا تقتصر على جنبة خاصة من جنباته الكثيرة، وإنما تشمل أكثرها أو كثيراً منها ومع ذلك فلم نر الإسلام أهمل تشريعاً من هذه التشريعات التطورية لمجرد القول بأنه قد يطرأ على المسلمين من التطورات ما لا يلائم هذا التشريع في عمومه أو في خصوصه أو بعض جهاته الأخرى، بل سن التشريع وسن معه الضوابط الكفيلة بأن تجعله مرناً يتطور مع الحياة في تقلباتها على الإطار الإسلامي الذي يحيط به وبغيره من التشريعات.

فما الذي منع النبي من أن يسن للمسلمين تشريعاً في نظام الحكم ثم يضع له من الضوابط ما يكفل له ألا يكون متصلباً جامداً يستعصي على التحوير حينما تتغير الحياة ويتبدل الأحياء، بل يجعله مرناً صالحاً للتطبيق في كل وقت، مع المحافظة على الإطار الإسلامي العام الذي يضم جميع التشريعات الإسلامية؟

بل ما الذي منع النبي من أنْ يسن تشريعاً وقتياً لنظام الحكم يكفل لدولته الحياة، ولرسالته الانتشار إلى ما بعد موته بسنوات؟

وهو عندما يصرح للمسلمين بأنَّ هذا تشريع وقتي لحفظ الدولة الإسلامية من أعدائها الكثيرين المتحفزين للوثوب عليها، فإنه يترك لهم عندئذ حرية التصرف بعد زوال الأسباب الموجبة للتشريع الموقت، خاصة بعد أنْ ثبت تاريخياً أنَّ التمرُّد على الدولة الإسلامية ورسالتها في الجزيرة والدول الأجنبية من الفرس والروم، قد ذر قرنه، مما دعا النبي إلى أنْ يجهز جيش (أسامة) قبل وفاته بأيام وهذا مما يفرض على النبي (ص) الاستخلاف أو إيضاح طريقة الاستخلاف، حتى ولو كان موقوتاً.

وإذن فهذه العلة التي يذكرها المحدثون لا تصلح علة لدعوى أن النبي لم يسن لهذه المسألة تشريعاً تطورياً، شأنها في ذلك شأن غيرها من المسائل التي عرض لها الإسلام خصوصاً في هذه المرحلة الانتقالية الخطرة.

ومع ذلك فإذا سلمنا بهذه الدعوى، وأغضينا عن كل ما يتطلبها مما ذكرناه فهل نحل المشكلة؟

ما أظن هذا أبداً، فإن المشكلة تبقى قائمة، كما أنَّ علامات الاستفهام عن إهمال النبي (ص) لبيان هذه القضية الخطيرة تتوالد وتتزايد.

فلماذا لم يعلن النبي للمسلمين أنه يترك هذا الأمر إليهم ليروا فيه ما يلائم أوضاعهم ويسيروا على ضوء ما تقتضيه مصلحتهم المستقبلة؟

إنَّ الذي يقضي به تعليل هؤلاء لإهمال النبي لهذا الأمر هو ألا يقيد المسلمين بتشريع جامد، أما أن لا ينبههم إلى أنه رد الأمر إليهم فهذا أمر لا تكفي هذه التعلة التي يذكرونها، لتبريره، فما رأيك في هذا الإهمال الذي لا يدانيه إهمال أبداً؟

إلى هنا، ونرجع إلى القضية من حيث نتيجتها، فهل أجدى إهمال النبي (ص) للاستخلاف ولبيان طريقة الاستخلاف أنَّ يبتكر المسلمون نظاماً للحكم وأسلوباً لاختيار الحاكم/ الخليفة ينسجم مع مبادىء الإسلام في العدالة والحرية وكرامة الإنسان من جهة، ومع التطور المستمر للأمة وللعالم من حولها من جهة أخرى؟

وهل كان لنظام الحكم الذي طبق في التاريخ خصوصية تراعي هذا الهدف؟ وهل ساهم نظام الحكم وأسلوب الحكم في تكوين المجتمع الصالح والأمة الإسلامية؟

أو أنَّ الذي حدث هو أنَّ أسلوب الحكم الذي مورس على الأمة قد أفسد المجتمع الإسلامي، وهدر إمكانات الأمة وطاقتها وعطل دورها في تغيير مسار التاريخ العالمي.

إنَّ الذي أهمله النبي (ص) جاء تشريعاً مضطرباً في أقوال العلماء من قدماء ومحدثين.

والحقيقة المرة التي تواجهنا عند دراسة جميع الأدوار التي مر بها المسلمون حكومات وشعوباً، بعد الخلفاء الراشدين هي أنه لم يكن هناك تطور أبداً، حتى ولا (جمود) على ما كان عليه الراشدون.

وإذن، فأين الحكمة التشريعية الكبرى التي حصل عليها المسلمون من وراء تبرير إهمال النبي لهذه المسألة الهامة، وعدم تصريحه بشيء فيها؟

وهذه كلمة نقولها في هذه التعلة التي يسوقها المحدثون من الباحثين كتبرير لما ينسبونه إلى النبي من إهمال مسألة نظام الحكم في الإسلام: إنها تعني أنَّ النبي قد تهرب من مسؤوليته كمؤسس دولة، ومن مسؤوليته كصاحب رسالة، وهذا ما لا تجوز نسبته إليه، فالمفروض فيه ألا يهمل، ولا بد أنْ يكون قد وضع تشريعاً في هذه المسألة.

تعيين الإمام:

إلى هنا نكون قد فرغنا من مناقشة أهل السنة فيما ذهبوا إليه من أن النبي لم يستخلف أحداً بعده، ولم يبين طريقة الاستخلاف.

أما الآن، فالمهمة التي نستقبلها هي عرض ما ذهب إليه أهل السنة في تعيين الإمام، وبديهي أنهم، وقد ذهبوا إلى أن النبي لم يترك تشريعاً يبين فيه طريقة الاستخلاف، يتعين عليهم الاعتراف بأن كل ما يقال عن طرق تعيين الإمام في الدولة الإسلامية ليس أمراً نص عليه النبي، وإنما هو أمر انتهوا إليه بآرائهم.

والطرق التي وضعوها لتعيين الإمام في الدولة الإسلامية تنحصر في الأمور التالية:

١ ـ **انتخاب أهل الحل والعقد** على تفصيل فيه.

٢ ـ **العهد من الإمام السابق**، وتدخل فيه الشورى، وهي أن يعين الإمام السابق طائفة من أهل الحل والعقد، يجعل إليهم مرجع الأمر في تعيين الإمام.

٣ ـ **الدعوة إلى النفس، أو الاستحواذ على السلطة**، وهي في حالة عدم العهد من الإمام السابق، وهي ذات شقين: تارة في حال عدم وجود منازع

للداعي إلى نفسه فتتم له الإمامة العامة ولو لم يبايعه أحد، وتارة في حالة وجود منازع له، فتنعقد الإمامة لأسبقهما في الدعوة إلى نفسه.

والنتيجة التي خرجنا بها من دراستنا السابقة لطرق تعيين الإمام عند الفرق الإسلامية هي أن العهد من الإمام السابق يأخذ الأفضلية بين جميع الطرق الأخرى.

هذا هو الواقع المسطور، ولكن الشائع على الألسن، وخاصة عند المحدثين من الباحثين، هو أنَّ المرجع في تعيين الإمام عند (أهل السنة) هو الأمة الإسلامية.

وقد رأينا في دراستنا السابقة أنَّ كلمة «الأمة» بما لهذا اللفظ من المعنى ـ كمصدر للسلطات ـ فكرة لم تطرق أذهان الباحثين القدماء من علماء أهل السنة، والذين يجب أن تعتبر أقوالهم المصدر الوحيد لأهل السنة في نظام الحكم بل لقد عبروا بما ينفي هذا القول فقد صرح الشيخ (إبراهيم الباجوري)، وهو من متأخريهم بقوله: «ولا تكفي بيعة العامة»(١).

فلو بايعت الأمة كلها من غير (أهل الحل والعقد) لم تكن الإمامة صحيحة.

ولم تعتبر الأمة بمعناها الشائع مصدراً للسلطات إلا عند مفكر واحد من المفكرين الإسلاميين وهو (أبو بكر الأصم)، وهو ليس من أهل السنة ولكنه معتزلي.

وحينما عرضنا لمسألة الأمة بالدرس في البحث السابق خرجنا بهذه النتيجة:

وهي أن الأمة أخذت في أذهان الباحثين معنى مجازياً، فقد فسرت بأن المراد منها «أهل الحل والعقد» ففكرة إناطة تعيين الإمام بأهل الحل والعقد انبثقت من هذا التفسير، وقلنا إن هؤلاء الذين ذهبوا إلى أن المراد بالأمة (أهل الحل والعقد) كانوا على قسمين:

---

(١) حاشيه الباجوري على شرح الغزي: ٢/ ٢٥٩.

أحدهما: اعتبر اجماع أهل الحل والعقد في الأمة المسلمة بأسرها.

والقسم الآخر: لم يعتبر الإجماع.

والذي يغلب على الظن في السبب الذي دعا المحدثين عند أهل السنة إلى القول بأن تعيين الإمام حق للأمة المسلمة هو ما يتردد كثيراً في كتب التاريخ الإسلامي: السياسي والعقيدي، بأن الطريق الذي يصل به الخليفة إلى أريكة الحكم هو طريق البيعة الصادر عن الرضى والاختيار. ولذلك رأى هؤلاء أن في هذه صورة من صور الديمقراطية في الحكم، ويرون الإسلام بهذا قد حقق سبقاً عظيماً على المدينة الحديثة في تشريع هذا الأسلوب في اختيار الحاكم، وعلينا هنا أن نبحث هذه الدعوى من جهتين:

الجهة الأولى: الديمقراطية من حيث كونها وسيلة لاختيار الحاكم وطريقة لتداول السلطة.

الجهة الثانية: مدى ما في الأساس النظري والواقع التاريخي الإسلامي من (ديمقراطية) في اختيار الحكام وتداول السلطة.

الجهة الأولى:

أ ـ الديمقراطية والتشريع:

يتعين علينا استبعاد هذه الحيثية من مقاصد الفقهاء والمتكلمين المسلمين السنة في كلامهم عن (الاختيار) وعن بيعة (أهل الحل والعقد). لأن هؤلاء العلماء مسلمون ملتزمون بأن الشريعة الإسلامية هي شريعة الأمة والدولة. ومصادر الشريعة هي الوحي الإلهي المتمثل بالكتاب والسنة مضاف إليهما الإجماع ودليل العقل، وأدلة أخرى على خلاف بين المذاهب فيها. ولا يعقل ولا يتوهم في واحد منهم أن يرى أن هيئة الشورى أو (أهل الحل والعقد) لهما مهمة تشريعية في مقابل الشريعة الإسلامية.

ب ـ الديمقراطية باعتبارها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة:

علينا أن نفحص عن مدى ملاءمة نظام الاختيار (الديمقراطية) للمسلمين ـ أمة ودولة ـ في الفترة التالية لوفاة النبي (ص) مباشرة فنقول:

للنظام الديمقراطي وجه بشع وعليه مآخذ كثيرة لا شك فيها، وقد تعرض لذكرها باحثون سياسيون كثيرون، ولكن لا شك أيضاً في وجود إيجابيات في هذا النظام، إذا وضعت الضمانات الكافية لسد الثغرات التي تتيح الاستغلال السيء الذي عرض له نقاد هذا النظام.

فهذا النظام يتيح تداول السلطة بصورة سلمية تجنب المجتمع التوترات الأمنية والسياسية. ويجعل من السلطة موضوعاً للتجربة، حيث يمكن نقدها وتبديلها.

هذا أيضاً لا شك فيه.

ومجال البحث هنا عن موقف الإسلام من الديمقراطية ـ باعتبارها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة ـ هو الفترة التالية لوفاة النبي (ص) مباشرة، حين واجه المسلمون قضية ملء الفراغ في السلطة الذي حدث بوفاة النبي (ص)، وليس مجال البحث عن موقف الإسلام منها ـ بالاعتبار المذكور ـ في مطلق الزمان الذي يشمل مرحلة ما بعد غيبة الإمام الثاني عشر بحسب اعتقاد الشيعة الإمامية، فإن البحث عن موقف الإسلام من الديمقراطية في المطلق له محل آخر غير بحثنا هنا.

وإذا كان من الواضح تماماً أن موقف الإسلام من الديمقراطية ـ بناء على عقيدة الشيعة الإمامية في اعتبار النص على الإمام وكونه معصوماً ـ هو عدم مشروعية اتباع هذا الأسلوب في اختيار الحاكم، وعدم شرعية سلطة من يقع عليه الاختيار، فهل يمكن أن يكون موقف الإسلام هو مشروعية هذا الأسلوب بناءً على مذهب أهل السنة في عدم العصمة في الإمام؟

لقد كنا في الطبعة الأولى من هذا الكتاب نرى أن الديمقراطية منافية للإسلام مطلقاً، من دون فرق بين كونها وسيلة للتشريع وبين كونها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة. ودون فرق بين مرحلة ما قبل غيبة الإمام الثاني عشر (ع) الكبرى وبين ما بعدها.

ولكننا الآن نرى التفصيل بين فترة ما قبل الغيبة الكبرى فلا مشروعية للأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم ولا شرعية لمن يتم اختياره على أساسه

في مقابل الإمام المعصوم.

وبين فترة ما بعد الغيبة الكبرى قلنا في المسألة رأي آخر يرتكز على مبنانا الفقهي في مسألة (ولاية الأمة على نفسها)، وهو مبنى لا مجال لعرضه هنا، وقد خصصنا له كتاباً مستقلاً في جملة أبحاثنا في الفقه السياسي الإسلامي واطروحة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة.

إلَّا أننا مع ذلك نرى أن ملاحظة الظروف التي كانت تحيط بالأمة الإسلامية والدولة الإسلامية في آخر حياة النبي (ص) وبعد وفاته، وبنية الأمة والدولة من الداخل تحملنا على القطع بعدم مشروعية (الاختيار) واتباع الأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم حتى بناءً على عدم اشتراط العصمة في الإمام كما يرى ذلك أهل السنة.

ومبادىء الإسلام العامة فيما يتعلق بصون الشريعة والعقيدة عن التحريف وسوء التأويل والزيادة والنقص من جهة، وفيما يتعلق بصون وحدة الأمة وسلامة المجتمع السياسي الإسلامي من التعرض للتصدع الداخلي والعدوان الخارجي من جهة ثانية، وسيرة النبي (ص) فيما يتعلق بهذين الأمرين من جهة ثالثة... كل ذلك يورث للفقيه والباحث السياسي القطع بأن النبي (ص) لم يترك الأمر للاختيار، وإن الشريعة الإسلامية تمنع من تفويض أمر اختيار الحاكم إلى اختيار الأمة في هذه المرحلة المحددة بالذات، وهي الفترة التالية مباشرة لوفاة النبي (ص).

حالة الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية في آخر حياة النبي (ص):

لقد أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب، وخاصة في فقرة (الرواسب النفسية)، إلى الحالة التي كانت عليها الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية في عهد النبي (ص)، وخاصة في السنوات الأخيرة من حياته الشريفة. وهي حالة، إذا حللناها، نجد أنها تتكون من العناصر التالية:

١ ـ كانت القوتان الجبارتان: الامبراطورية البيزنطية (الروم) والامبراطورية الساسانية (الفرس) ترصدان القوة الإسلامية الصاعدة، وتتربصان بها الدوائر، وقد أقدمتا على بعض الأعمال العدائية في حياة النبي (ص)، وكان

من نتيجتها غزوة (مؤتة) التي هزم فيها المسلمون، ثم كانت غزوة (تبوك) التي قادها الرسول (ص) بنفسه في السنة التاسعة للهجرة. وجهز في الأيام الأخيرة من حياته الشريفة جيشاً بقيادة أسامة بن زيد.

٢ ـ حركات التنبؤ والردة التي حدثت في آخر حياة النبي (ص) وبعد وفاته. وقد حدثت هذه الحركات في (نجد)، و (اليمامة)، ومشارف (الشام)، و (عمان)، و (مهرة)، و (البحرين)، و (اليمن). هذا بالإضافة إلى بعض الحركات الصغيرة الأخرى هنا وهناك في أنحاء شبه الجزيرة.

وقد خشي على المدينة نفسها من الاجتياح من قبل بعض القبائل بعد وفاة النبي (ص)، مما استدعى القيام بحراسة المدينة التي شارك فيها الإمام علي بن أبي طالب (ع).

٣ ـ حركة النفاق التي كانت سائدة طيلة العهد النبوي المدني، ولا شك في أنها استمرت زمناً طويلاً بعد وفاة النبي (ص). وهذه الحركة في جوهرها تستبطن مشروعاً سياسياً مختلفاً عن مشروع الدولة الإسلامية بقيادة النبي (ص)، فالراجح أنَّ كثيراً من أعضاء هذه الحركة كانوا مسلمين على مستوى العقيدة والشريعة باستثناء المشروع السياسي للدولة الذي قرره الإسلام وهو أن ولي الأمر الحاكم هو النبي (ص)، فقد كان هؤلاء يسعون إلى حكومة يكونون هم قيادتها وجهازها التنفيذي.

وقد سجل القرآن الكريم جميع ملامح حركتهم وتحركاتهم، وأدانهم، وحذر المسلمين المخلصين منهم. ولكن الأمة والدولة لم يسلما من مؤامراتهم وكيدهم، فقد حفلت السيرة النبوية بالأحداث التي سببوها، والمؤامرات التي أحبطها الله تعالى.

ولا شك في أن خطر هؤلاء قد ازداد بوفاة النبي (ص)، وإذا لم يتمكنوا من السيطرة على الدولة، فمن الممكن جداً أن يتمكنوا من التسلل إلى اجهزتها ومؤسساتها العسكرية والإدارية وغيرها.

٤ ـ الروح القبلية التي كانت مستحكمة نابضة بالحياة في عهد النبي (ص) وبعد وفاته. وكتب السيرة، والحديث، والتاريخ، حافلة بالوقائع

والأحداث التي كانت هذه الروح القبلية تعبر بها عن نفسها في قضايا المجتمع والسياسة، في علاقات الأفراد بعضهم مع بعض وفي علاقات الجماعات والقبائل مع بعضها قبل ظهور الإسلام وبعده.

فمن أمثلة ذلك قبل ظهور الإسلام: قضية الحجر الأسود، حين أعادت قريش بناء الكعبة المقدسة، واختلف زعماؤها على من يتولى وضع الحجر في مكانه، وهو أمر تافه لا يقارن بقضية الحكم ورئاسة الدولة.

وقد أثار التنافس على هذا الأمر قريشاً كلها، حيث عبرت كل قبيلة من القبائل البارزة عن تصميمها على أن تتولى وضع الحجر في مكانه. وأدت هذه القضية بهذه القبائل التي تجمع بينها لحمة النسب ورابطة الدم إلى أن تنشق على نفسها إلى أحلاف يجمع كل حلف ثلة منها، وكادت الحرب أن تنشب لولا أن تدارك رسول الله (ص) ذلك بحكمته، وحسن صنيعه، عندما قادته العناية الإلهية الى جمعهم وهم يختصمون[1].

وأمثلة ذلك بعد الإسلام وعلى مدى حياة النبي (ص)، وخاصة في المدينة، كثيرة جداً:

منها: النزاع الذي حدث بين المهاجرين والأنصار في غزوة بني المصطلق[2].

ومنها: النزاع الذي حدث بين (الأوس)و (الخزرج) في قضية الافك.

ومنها: النزاع الذي حدث بين الأوس والخزرج حين فتن بينهم يهودي بإنشاد أشعارهم التي تهاجوا وتفاخروا فيها في الحروب بينهم قبل الإسلام، ومنها (يوم بعاث)[3].

وغير ذلك من الأحداث التي كانت تعبيراً عن هذه الروح القبلية.

لقد هذب الإسلام شيئاً من هذه الروح الضارية المستشرية، وكان سلوك

---

(١) راجع هذه القضية في السيرة النبوية لابن هشام: ١/٢٠٩.
(٢) البخاري: ٥/١١٩ ـ غزوة بني المصطلق.
(٣) سيرة ابن هشام: ١/٥٥٥.

النبي (ص) وأسلوب معاملته، ومقامه الرفيع في نفوس المسلمين مساعداً على كبتها، ولكن ذلك كله لم يستأصل جذورها من نفس العربي وعقله، بل بقيت حية نابضة تعبر عن نفسها بقوة وعنف كلما أتيحت لها فرصة التعبير.

وقد كانت مبادرة الأنصار إلى اجتماع (السقيفة)، وتدخل المهاجرين في هذا الاجتماع، وانقسام الأنصار إلى أوس وخزرج، ومضمون وأسلوب الخطاب السياسي الذي استخدم من قبل كل فريق.. كان كل ذلك تعبيراً حياً ـ وإن كان في بعض مفرداته مقنّعاً ـ عن الروح القبلية الكامنة في قلوب الجميع.

وغير ذلك من الأحداث التي كانت تعبيراً عن هذه الروح القبلية.

وقد انطلقت هذه الروح بعد ذلك، ولم يفلح الإسلام في لجمها إلا قليلاً.

وإذا كانت هذ تراجعت إلى حد كبير في مرحلة الفتوح الكبرى في عهدي الخليفتين أبي بكر وعمر فإن ذلك لم يكن نتيجة تهذيب نفسي، ووعي أخلاقي، وإنما كان نتيجة استغراق في اهتمامات انصرافها نحو الخارج العربي في حروب الردة والعصيان بعد بيعة أبي بكر، ونحو الخارج الإيراني والبيزنطي في (العراق) و (سوريا) و (مصر) و (إيران).

ومع أن الصراع القبلي داخل الموجات العربية ـ الإسلامية الفاتحة كان ظاهراً للعيان، إلا أنه كان يتضاءل ويخفت أمام حجم ودوي الأحداث الكبرى. ولكن ما أن جاء النصف الثاني من خلافة عثمان حتى تفجر الصراع القبلي داخل دولة الخلافة نفسها، ولم يتوقف بعد ذلك على الإطلاق، وأدى ـ مرحلة بعد مرحلة وعهداً بعد عهد ـ إلى تفكك الدولة وانقسام الأمة الإسلامية (العربية) قبل أن تبرز الشخصيات القومية للمسلمين الأخرين (الفرس، والأتراك، وغيرهم) في آخر العهد الأموي، وفي العهد العباسي.

هذه العناصر المكونة لحالة الأمة والدولة في عهد النبي (ص) وبعد وفاته كانت موضوع وعي كامل من قبل النبي (ص). ولا شك أن النبي (ص) كان أشد وعياً وإدراكاً منا ـ ونحن ندرس هذه الحالة ـ لخطورة التفاعلات التي يمكن أن تنشأ من هذه العوامل على وحدة الأمة وعلى كيان الدولة.

وعلمنا بسيرة النبي (ص) في الاحتراز من كل تصرف قد يؤثر على وحدة الأمة واستقرار الدولة على انطلاق مسيرة الدعوة الإسلامية إلى العالم على النهج الذي وضعه ـ نهج الرحمة المهداة، وليس نهج الغلبة والاخضاع ـ وقد يعرض العقيدة والشريعة لخطر التحريف، وسوء التأويل، والنقص والزيادة. .

علمنا بهذا كله يؤدي بنا إلى القطع واليقين بأن النبي (ص) ما كان ليترك قضية تعيين الحاكم الإسلامي بعد وفاته مباشرة إلى اختيار الأمة، بأي صيغة من صيغ الاختيار، من أبسطها إلى أشدها تعقيداً وهي صيغة الديمقراطية كما عرفتها المجتمعات الحديثة، وكما يحاول بعض الباحثين المعاصرين في الأطروحة السياسية الإسلامية لقضية الحكم، أنْ ينسبوه إلى الشريعة الإسلامية.

إنَّ الخطر الخارجي، والفتن المسلحة الداخلية الناشئة من حركات التنبؤ والردة، والتوترات السياسية ـ الاجتماعية الداخلية في جسم الأمة والدولة الناشئة عن حركة النفاق وعن الروح القبلية، تكشف بوضوح ساطع أن الأمة والدولة كانتا تجتازان ما نسميه الآن (مرحلة استثنائية) تقتضي أعلى درجات الضبط والحذر والحيطة من أي وضع يزيد من التوتر الداخلي ويشجع الثورة المضادة والعدو الخارجي على الهجوم ضد الأمة وضد الدولة، ومن أشد الأوضاع مدعاة إلى ذلك هو ترك مسألة تعيين الحاكم الإسلامي الذي يحكم الدولة ويقود الأمة إلى اختيار الأمة نفسها، وهذه حالتها في تركيبها الداخلي وفي محيطها وظروفها الخارجية.

وإذا سلمنا بأن مبدأ اختيار الأمة نتيجة لولايتها على نفسها مبدأ ثابت في الشريعة الإسلامية، فإن وضع الأمة والدولة بعد وفاة النبي (ص) مباشرة كان وضع (حالة استثنائية) و(مرحلة انتقالية) تمنع من تطبيق هذا المبدأ إلى حين انقضاء هذه المرحلة والحالة. وإلا فإن القول بأن النبي (ص) قد هيأ الظروف لإطلاق جميع قوى التدمير الخارجية والداخلية لتحطيم الأمة والدولة كما رأينا ذلك من خلال تحليل الحالة التي كانت عليها الأمة والدولة في آخر حياته الشريفة وبعد وفاته، وهذا ما يمنع العقل والشرع من نسبته إليه (ص) وحاشاه من ذلك.

وقد كان من المحقق أن تتصدع وحدة الأمة وأن يتمزق كيان الدولة بعد وفاة النبي (ص) نتيجة للطريقة التي اتبعت في اختيار الخليفة.

ولكن الذي أنقذ وحدة الأمة من التصدع، وأنقذ الدولة من التمزق، هو الإمام علي بن أبي طالب (ع)، حين رفض الدخول في أي مشروع لتولي السلطة في مقابل الوضع القائم، من قبيل رفضه لعرض أبي سفيان عليه، وحين جمّد كل معارضة للوضع الحادث، ووضع كل ثقله في حماية وحدة الأمة ووحدة الدولة، عبر عن ذلك عملياً بتوافقه مع الخليفة أبي بكر، ومشاركته في حراسة المدينة، وغير ذلك من المواقف العملية والسياسية.

ولولا مسلك الإمام (عليّ) ومواقفه لما استقر الوضع الإسلامي على مستوى الأمة والدولة، على الصورة التي أدى إليها اجتماع (السقيفة).

ولكن هذا لم يلغ الآثار المدمرة على الأمة أول الأمر، وبعد ذلك على الدولة، التي تفاعلت وبدأت آثارها الوخيمة تظهر في آخر عهد الخليفة الثالث عثمان، وبلغت ذروتها في (صفين)، وقذفت بالأمة منذ ذلك الحين في دوامة التوترات والتمزقات والانقسامات التي أدت بعد ذلك إلى انقسام الدولة إلى دول، والأمة الواحدة إلى أقوام، والقوم الواحد إلى شيع وفرق وأحزاب. . . إلى أيامنا هذه وحال الأمة ودولها وأقوامها وشيعها وأحزابها كما هي عليه الآن، من الشتات والتناحر والتنافر، ونحن نعيد كتابة هذا الفصل في مساء يوم الاثنين (١٤ صفر ١٤١١ هـ/ الموافق/ ٣ أيلول ١٩٩٠ م) في ذروة أحداث الخليج، ونراقب ما كشفت عنه هذه الأحداث من تصدع عميق وخطير في جسم الأمة الإسلامية والأمة العربية والتضامن العربي والإسلامي، وما أدت إليه من فتح الباب واسعاً أمام التدخل الأجنبي الأمريكي والأطلسي في صميم الشأن العربي - الإسلامي، والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

هذا في الأساس النظري لهذه الدعوى.

الواقع التاريخي (للاختيار - الديمقراطية) في اختيار الحكام:

ولو سلمنا مشروعية هذه الطريقة في اختيار الحاكم للدولة الإسلامية في الفترة التالية لوفاة النبي (ص)، من الناحية المبدئية النظرية، فإننا نتساءل: هل

طبقت هذه الطريقة في الواقع التاريخي للدولة الإسلامية بعد وفاة النبي (ص)؟

تُذْكَرُ عادة في الجواب على هذا التساؤل بيعة الخليفة أبي بكر شاهداً على الأسلوب الديمقراطي والاختيار الشعبي في تعيين الحاكم الإسلامي، وقد يذكر البعض بيعة الخلفاء الأربعة الأولين: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.

ولكن الفحص الدقيق لهذا الجواب يكشف عن عدم صحته، فإن البيعة التي أخذت صفة الاستفتاء الشعبي الحر، والشورى الحقيقية هي البيعة لعلي بن أبي طالب فقط، وأما الخلفاء الثلاثة الأولون، فلم يكن توليهم للسلطة نتيجة اختيار شعبي (ديمقراطي)، وإنما كان (أمراً واقعاً) لم يخل في بعض الحالات من الضغط والإكراه.

١ ـ أما بيعة أبي بكر (رض) فلا يمكن أن نصفها بأنها كانت نتيجة اختيار ديمقراطي حر وشورى حقيقية.

فالمبايعون في السقيفة طائفتان: طائفة بايعت بدافع العصبية القبلية التي أثارتها خطبة أبي بكر، وطائفة أخرى وهي الخزرج بايعت بفعل الإيحاء والاستهواء.

وعدد المبايعين في (السقيفة) خمسة أشخاص هم: (عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسَيْد بن حضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة).

وقد تمت هذه البيعة دون أنْ يعلم بها الإمام علي وبنو هاشم وغيرهم من قبائل قريش وسائر الصحابة.

وحين أخذت البيعة العامة فقد قاطعها كثيرون منهم بنو هاشم وكثير من كبار الصحابة.

وقد كانت هذه البيعة، في بعض الحالات على الأقل، مصحوبة بعنصر الإكراه والضغط كما تدلنا على ذلك رواية البراء بن عازب، حيث قال:

«.. وإذا بأبي بكر ومعه عمر وأبو عبيدة، وجماعة من أصحاب السقيفة، وهم مختمرون بالأزر، لا يمرون بأحد إلا ضبطوه وقدموه، فمدوا يده،

فمسحوها على يد أبي بكر يبايعه، شاء ذلك أم أبى»[1].

بل إنّ بعض النصوص تدل على أنه قد كان ثمة مناخ من الرفض وعدم الرضى، خلق حالة من القلق وعدم الوثوق باستقامة الأمر لدى جماعة (السقيفة)، فقد روى الطبري عن عمر (رض) قوله: «... ما هو إلا أن رأيت أسلم، فايقنت بالنصر»[2].

إنّ هذا يدل على أنّ بيعة أبي بكر (رض) تمت من دون اختيار من خاصة الناس وعامتهم بل كانت (أمراً واقعاً)، وقد ساهم موقف الإمام علي في الحيلولة دون تفاعل الآثار السلبية لهذا الأسلوب، فحفظ بذلك وحدة الأمة ووحدة الدولة كما ذكرنا.

وقد اعترف الخليفة عمر بن الخطاب (رض) بهذه الحقيقة بشجاعة وصراحة حين بلغه مقالة بعض المسلمين أن لو مات عمر لبايعنا فلاناً، فقال:

«.. إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت. إلا وإنّها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر. من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه، تغرّة أن يقتلا»[3].

٢ ـ وأما خلافة عمر (رض) فقد تمت بعهد من أبي بكر ولم تكن عن اختيار حر، وإذا كان أبو بكر قد استشار في شأنه كما تذكر بعض الروايات، فإن هذه الاستشارات كانت في نطاق محدود من الرجال، ولم يثبت عندنا أنه استشار أحداً في هذا الشأن.

٣ ـ وأما خلافة عثمان (رض) فقد تمت عن طريق الصيغة التي اشتهرت في التاريخ والكتابات الإسلامية باسم (الشورى)، وهو تعبير غير دقيق وفيه توسع كبير في مفهوم (الشورى)، حيث أن الصيغة حصرت حق اختيار الخليفة في ستة رجال يكون الحاكم واحداً منهم، وجعل أكثرية الأربعة في مقابل الاثنين

---

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة: ١/٢١٩.
(٢) تاريخ الطبري: ٣/٢١٠.
(٣) صحيح البخاري: ٨/١٦٨ ـ والطبري: ٣/٢٠٥.

مرجحة لرأي الأربعة، وفي حالة انقسامهم إلى ثلاثة في مقابل ثلاثة فقد جعل الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف أرجح.

إنَّ هذه الإلمامة السريعة بالطرق التي تم فيها استخلاف الخلفاء الأولين (رض) تكشف عن خلوها من أي اختيار حر (ديمقراطي)، وإنما كانت خلافة كل واحد منهم (أمراً واقعاً)، وقد ساهم موقف الإمام علي وسلوكه دائماً في عدم نشوء اعتراضات حرصاً منه على وحدة الأمة والدولة، وتعبيراً عن رؤيته في أولوية وحدة الأمة باعتبارها واجباً مقدساً على قضية الحكم السياسي.

ثم إنَّ لسائل أنْ يسأل عن مدى انسجام (الديمقراطية) في اختيار الحاكم من قبل الأمة مع حصر حق الترشيح وتولي الحكم في فئة خاصة من الأمة لا تمثل إلا عدداً صغيراً جداً بالنسبة إلى مجموع الأمة؟

فقد اتفقت كلمتهم على أن (الأئمة من قريش)، ولا يصح لغير قرشي أن يتولى الإمامة. قال الشيخ محمد رشيد رضا في كتاب (الخلافة):

«أما الإجماع على اشتراط القرشية فقد ثبت بالنقل والفعل، رواه ثقاة المحدثين واستدل به المتكلمون وفقهاء مذاهب السنة كلهم. وجرى عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لنبي قريش ثم إذعان السواد الأعظم من الأمة عدة قرون حتى أن الترك الذين تغلبوا على العباسيين وسلبوهم السلطة بالفعل لم يتجرأ أحد منهم على ادعاء الخلافة ولا التصدي لانتحالها حتى بالتغلب الذي يجيء الكلام فيه بعد، وما ذلك إلا لأن الأمة كلها مجمعة على ما ذكر، معتقدة له ديناً، بل كان الملوك والسلاطين المتغلبون يستمدون السلطة منهم، أو كانوا يدعون النيابة عنهم..»

وأما الأحاديث في ذلك فكثيرة مستفيضة في جميع كتب السنة، وقد أخرجوها في كتب الأحكام وأبواب الخلافة أو الإمارة والمناقب وغيرها، ولم يقع خلاف في مضمون مجموعها بين أهل السنة من عرب ولا عجم، ولم يتصد أحد من علماء الترك لتأويلها، وقد طبع بعض الكتب المثبتة لها في (الآستانة) بإذن نظارة المعارف حتى في زمن السلطان عبد الحميد الذي لم يهتم بلقب الخليفة أحد مثله، ومنها (شرح المقاصد) الذي نقلنا عنه هنا ما نقلنا، وكذا (المواقف) مع

شرحه وحواشيه . . وحديث «قدموا قريشاً ولا تقدموها» الذي ذكره (الماوردي) رواه (الشافعي) و(البيهقي) في المعرفة بلاغاً ، وابن عدي في (الكامل) من حديث أبي هريرة والبزار في مسنده من حديث علي (ع) ، و(الطبراني) في (الكبير) من حديث عبد الله بن السائب بأسانيد صحيحة . . وفي معناه حديث أبي هريرة المرفوع في الصحيحين «الناس تبع لقريش في هذا الشأن» ولا نريد ذكر بقية الأحاديث وإنما خرجنا الحديث الذي اعتمده (الماوردي) وذكرنا ما يقرب منه في لفظه لأنه لم يخرجه .

وحسبنا من قوة حديث «الأئمة من قريش» من حيث الرواية قول الحافظ بن حجر في (فتح الباري) عند ذكره في المناقب من (صحيح البخاري) ما نصه : قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابياً لما بلغني أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبي بكر الصديق . . وذكر الحافظ أن لفظ أبي بكر لسعد بن عبادة في السقيفة في (مسند أحمد) : والله لقد علمت يا سعد أن رسول الله (ص) قال وأنت قاعد «قريش ولاة هذا الأمر» فقال له سعد : صدقت[1] .

فقد ظهر من جميع ما تقدم ضعف دعوى بعض المحدثين الرامية إلى اعتبار مذهب أهل السنة في طريقة تعيين حاكم الدولة الإسلامية صيغة من صيغ الديمقراطية كما عرفتها المجتمعات اليونانية والرومانية القديمة أو المجتمعات الغربية الحديثة .

والحق إنَّ دعوى هؤلاء لا أساس لها في الفقه السياسي عند علماء أهل السنة ـ فقهاء ومتكلمين ـ فإن لهؤلاء مذهباً آخر في طريق اختيار حاكم الدولة الإسلامية ، تقدم الحديث عنها ونعود إلى درسها في الأبحاث التالية :

١ ـ اختيار أهل الحل والعقد :

أول هذه الطرق هو تعيين أهل الحل والعقد للإمام ، وهذا الطريق غامض مبهم ، لا تستبين صورته ، ولا تتضح معالمه ، وإنما يبدو مترجرجاً يحور ويمور .

---

(١) كتاب الخلافة : ص ٢٧ ـ ٢٨ .

فقد ذهبت[١] طائفة إلى أن المعتبر في تعيين الخليفة هو إجماع أهل الحل والعقد في الأمة المسلمة، واكتفت طائفة ثانية بمن اجتمع منهم في مركز الخلافة، واعتبرت اجماعهم على الخليفة شرطاً في صحة خلافته، وفريق ثالث لم يشترط إجماعهم ورابع اكتفى بخمسة منهم، وخامس اكتفى بالواحد في تعيين الخليفة.

والذي رأيناه سابقاً في دراستنا لطرق تعيين الإمام عند الفرق الإسلامية هو إنَّ (أهل السنة) يذهبون إلى أنه ليست لبيعة أهل الحل والعقد أية قيمة في ذاتها، إنما قيمتها في أنها كاشفة عن أن هذا الإنسان الذي تمت له البيعة معين من الله ورسوله خليفة لهما في الأرض، فوظيفة الإمام هي وظيفة الرسول تماماً، غير أن الرسول يكون بتعيين مباشر من الله، أما الإمام فيكون بتعيين أهل الحل والعقد الذي يكشف عن تعيين الله له.

بعد إحراز هذه الحقيقة نتساءل: إذا كانت بيعة أهل الحل والعقد كاشفة عن أن من بايعوه هو الإمام عند الله ورسوله، فمن الذي جعل لبيعتهم هذا الكشف؟

إنَّ الذي يتكفل لنا بالرد على هذا السؤال بصراحة تامة هو (الجرجاني) في «شرح المواقف» فإنه يورد سؤالاً للشيعة في مسألة تعيين الإمام، ويجيب عليه، وفي جوابه جواب عن سؤالنا، وسنورد فيما يلي سؤال الشيعة وجواب (الايجي) ليتضح المقصود تماماً، قال:

«والثاني ـ وهذا سؤال الشيعة ـ لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم، يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين، ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصاً آخر يتصرف فيهم، قلنا: ـ وهذا جواب الأيجي ـ لما كان فعلهم وبيعتهم إمارة منصوبة من جهة الله ورسوله، دالة على حكمهما بإمامة من بويع، يسقط هذا الكلام، إذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها، وأيضاً

---

(١) راجع المسامرة للكمال بن أبي شريف، شرح المسايرة لابن الهمام ص/ ٢٨١ ـ ٢٨٢ وما بعدها.

فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلاً على حكم الله الذي يجب اتباعه، وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه»[1].

فأنت ترى أن الذي جعل لبيعة أهل الحل والعقد هذا الكشف، هو الله ورسوله، والنص الآنف صريح في هذه المسألة إلى حد بعيد، فبيعة أهل الحل والعقد في دلالتها على كون من بويع هو خليفة الله ورسوله في الأرض كشهادة الشاهد وحكم الحاكم في دلالتهما على حكم الله، وقد مرت في حديثنا عن مصدر شرعية السلطة نصوص كثيرة صريحة في هذا المعنى.

ولسنا ندري شيئاً عن المستند التشريعي لأهل السنة في هذه الدعوى، فقد ذكرت في كتبهم دون أن يصحبها أي مستند، ومهما يكن المستند لهذا القول فلا يعنينا أمره بقدر ما يعنينا القول بذاته. فإذا كان الخليفة كما رأينا، وكذلك مصدر سلطاته، فكيف يمكن اعتبار الخلافة دنيوية لا علاقة لها بالله أو بدينه؟ وإذا كانت الخلافة بهذا الشكل دنيوية فكيف تكون الخلافة الإلهية عندئذ؟

ثم إنَّ هذا كله لا يعنينا بشيء بقدر ما يعنينا أن يكون هذا اللون من التعيين موافقاً للمبادىء الإسلامية، وأن لا يكون عائقاً للإسلام عن بلوغ أهدافه التي يسعى إليها، فإذا كان موافقاً للمبادىء الإسلامية، وكان فيه من القوى المذخورة ما يعين الإسلام على بلوغ أهدافه، فقد تعين التسليم به واعتماده.

نلاحظ، إنَّ القول بأنه يعتبر في تعيين الإمام إجماع أهل الحل والعقد في الأمة المسلمة كلهم عليه هو أقرب المذاهب إلى القول بأن المرجع في تعيين الإمام هو الأمة المسلمة، وهو لهذا أقرب الأقوال، في روحه، إلى الديمقراطية، ولكن هذا لم تذهب إليه إلا أقلية ضئيلة كرس الجميع جهودهم للرد عليها وإبطال قولها.

ويليه في قربه من روح الديمقراطية القول بأنه يعتبر في تعيين الإمام إجماع من كان في مركز الخلافة من أهل الحل والعقد، ولكن هذا القول أيضاً

---

(1) ٨/٣٥١ ـ ٣٥٢.

لا يتمتع برضى الكثرة الغالبة منهم، والقول الذي تذهب إليه الكثرة العظمى هو القول بكفاية الواحد والاثنين.

ونسوق هنا بعض النصوص الصريحة في ذلك، قال (الجرجاني):

«وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك الحصول لا يفتقر إلى الإجماع من جميع أهل الحل والعقد إذ لم يقم على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام، وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الإمامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد فضلاً عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي جميع أقطارها، هذا كما مضى ولم ينكر عليه أحد وعليه - أي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة - انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا»[1].

بعد هذا نكتفي بذكر حقائق ثلاث، وسنرى على ضوئها مدى ملاءمة هذا الطريق في التعيين للمبادىء الإسلامية، وللظرف الاجتماعي الخاص الذي كان يحيا فيه المسلمون:

أ - لقد عرفنا أن من مبادىء الإسلام في الحياة السياسية والاجتماعية هو أن الزعيم يجب أن يتمتع بكفاءة تامة فيما انيط به من أعمال وسلطات، والكفاءة في الزعيم ليست شيئاً يأتيه من خارج، وإنما هي صفات تنبع من ذاته، والذي يدلك على اشتراط هذا الشرط في الزعيم في جميع مجالات العمل السياسي والاجتماعي في الإسلام قول النبي (ص): أيما رجل استعمل رجلاً على عشرة أنفس علم أن في العشرة خير منه، فقد غش الله وغش رسوله وغش جماعة المسلمين»:

ويريد الإسلام بهذا المبدأ أن يضمن سلامة مبادئه، وأن يحرز أن هذه

---

(١) شرح المواقف: ٨/٣٥٢ - ٣٥٣.

المبادىء في يد أمينة جديرة بأن تقوم على تنفيذها خير قيام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ليعلم الجميع أن المبادىء التي أخذوا بالسير عليها هي مبادىء عادلة مستقيمة، ولذلك فهي لا تظلم شخصاً على حساب شخص، ولا تقدم جماعة على حساب جماعة، فالتزييف عملية لا تقرها في جميع مظاهرها سواء في النيات أو في الأعمال أو في الأشخاص، فإذا آمن المجتمع أنه يعيش في ظل نظام كهذا، غلب عليه الاستقرار والوحدة.

هذه هي الحقيقة الأولى، وهنا نقف متسائلين: هل يستطيع الواحد والاثنان والخمسة والعشرة أن يضمنوا سلامة تنفيذ هذا المبدأ الاجتماعي على الوجه الذي يريده الإسلام.

من البعيد جداً أن يكون الجواب بالإيجاب، لأننا لا نستطيع أن نؤمن بحال أنّ لهؤلاء من الخبرة التامة، والإحاطة الكاملة، بالشخصيات الإسلامية، وبظروف حياتها، وأساليبها، ما يمكّنهم من اختيار أفضلها وأصلحها للحكم.

ب ـ طبيعة المجتمع العربي القبلية التي كانت لا تزال على حالها في زمان النبي، وبقيت على حالها أيضاً بعد النبي أحقاباً كثيرة إلى أن قضى على عنفها وضراوتها اختلاط المسلمين العرب بغيرهم من مسلمي الأمم الأخرى وأخذهم بأسباب الحضارتين الفارسية والرومانية.

وكان هدف الإسلام الأول هو القضاء على هذه المرحلة البدائية من مراحل التنظيم الاجتماعي العربي، لأنها ما دامت باقية فهي خليقة بأن تقف حجر عثرة في طريق التقدم الإسلامي، وقد كان النبي، كما يظهر لكل متتبع لحياته، يسير في جميع تصرفاته وأحاديثه بوحي هذه الحقيقة ويصدر في أعماله عن هذا التفكير، فلم يكن يسمح لأي ظاهرة تشجع الروح القبلية على النمو والظهور، فسلوك النبي في المجتمع الإسلامي كان مثالاً حياً للتعاليم الإسلامية.

وإذا تحدثنا عن نظام الحكم في الإسلام وجب أن نأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار، فكل ما من شأنه أن يسمح لروح القبلية بالظهور والتأثير في الحياة الإسلامية وفي الكيان الإسلامي يجب أن يكافح ولا يسمح له بالظهور، فدعوى الجاهلية، وهي مظهر للروح القبلية، يجب أن تقمع بعنف.

وتفويض أمر تعيين الإمام لأهل الحل والعقد بالشكل الذي رأيناه يسمح لها حتماً بالظهور فهذه السلطة الي يتمتع بها أهل الحل والعقد ليست لرؤساء القبائل العربية الضاربة في الصحراء والبعيدة عن مركز الخلافة، وإنما هي لأعيان المسلمين في مركز الخلافة، ورؤساء القبائل العربية لا يخضعون لهذه السلطة، ولا يعترفون لهؤلاء المسلمين بالسلطة عليهم، والروح التي طلب بها كفار قريش من النبي أن يجعل لهم يوماً ولغيرهم من المسلمين يوماً، ثمناً لإسلامهم: لا تزال تعمل عملها حتى بعد أن قهرهم بالسيف، وهذه الروح تأبى عليهم كل الإباء أن يعترفوا لهؤلاء الذين هم أهل الحل والعقد بالسلطة والسيطرة وهم بعيدون عن مركز القيادة القبلية بين قبائل العرب.

والرد الطبيعي لهذه الروح هو التمرد على الحكومة الإسلامية وبالتالي التمرد على الإسلام، أفيمكن أن نزعم أن المبادىء الإسلامية تدعو إلى مثل ذلك وتشجع عليه؟

ولا نذهب بعيداً في ضرب الأمثال وسوق الشواهد على ما نقول فتاريخ الحقبة الأولى من حياة الإسلام بعد النبي شاهد كبير.

ولي أبو بكر، ولم تراجع في توليته القبائل العربية في خارج المدينة، ولا كثير من أهل الحل والعقد في داخل المدينة نفسها، فماذا كان الصدى الطبيعي لهذا النبأ؟.

إنَّ ما دار بين المهاجرين والأنصار في المدينة من تبادل السباب في الشعر والنثر، والروح القبلية في كل ما قيل يومئذ واضحة لا تنكر، كان صدى طبيعياً لهذا النبأ في المدينة، وأن ما ظهر من تفجرات ثورية انبثت في أنحاء الجزيرة، كان صدى طبيعياً لهذا النبأ في خارج المدينة، وهذا نص يؤيد ما نقول:

«.. وقد كانت فرقة اعتزلت عن أبي بكر فقالت لا نؤدي الزكاة إليه حتى يصح عندنا لمن الأمر ومن استخلفه رسول الله (ص) بعده، ونقسم الزكاة بين فقرائنا وأهل الحاجة منا»[١].

---

(١) فرق الشيعة للنوبختي: ص ٤.

وولي عثمان، فظهرت الروح القبلية في تصرفاته واضحة جلية. فكان رد الفعل لهذه التصرفات إيقاظ الروح القبلية عند القبائل الأخرى.

هذه هي العقابيل التي خلفها هذا اللون من التعيين للإمام في المجتمع الإسلامي، فسبب للحياة الإسلامية قلقاً مستمراً ومتزايداً نأى بها عن الاستقرار، وسبب لها أن تنأى عن التأثر بروح الإسلام الاجتماعية الصحيحة.

هذا، والذي يزيد هذه المسألة خطراً هو أن مبدأ تعيين الإمام بواسطة أهل الحل والعقد عند أهل السنة كان جنوحاً عظيماً نحو الفردية، وتركيز السلطة في يد واحدة، فهم يكتفون لتعيين الإمام ببيعة الواحد والاثنين، ولا نرى كيف يتسنى لهذا الواحد أو لهذين أن يتمكنا من اختيار أصلح الأمة المسلمة لهذه المهمة الخطرة، وكيف يمكن أن يرضى أهل الحل والعقد بما فعله هذا الواحد أو هذان الاثنان؟ بل كيف يمكن أن يعصم المجتمع الإسلامي من أن يتمزق شر ممزق بهذا التصرف الذي ليس من الحكمة في شيء؟ وأي سلطة عليا هي التي جمعت في يد هذا الواحد أو هذين الاثنين هذه القوة العظيمة الخطرة؟

ثم ما الذي يؤمننا ألا ينحرف هذا الواحد أو هذان الاثنان عن الجادة فيسيران وفق هواهما في تعيين الإمام؟ أهي العصمة؟ والعصمة عند أهل السنة لا تكون إلا للأنبياء!؟

ومن ناحية أخرى، إذا كان الحق في التعيين راجعاً إلى هذا الواحد، فلماذا لا يجعل هذا الواحد نفسه إماماً؟ وإذا لم يكن له أن يجعل نفسه إماماً وإنما عليه أن يكشف عن الإمام، فلماذا لم يكشف الله عنه دون أن يحمل المسلمين هذا اللف والدوران والتأرجح؟

ج ـ وتصرف الخليفتين العظميين أبي بكر وعمر يقوم شاهداً على أن هذا الطريق في التعيين طريق فاشل لا يلائم المجتمع الإسلامي في قليل أو كثير. ولو أنهما رأيا في هذا الطريق ما يكفل للمسلمين الخير والسلامة في دينهم ودنياهم لما حادا عنه، ولكانا خليقين باتباعه ومراعاته، ولكنهما حادا عنه إلى التعيين، فنرى أبا بكر قد عين عمر، ونرى عمر قد عين عثمان بواسطة الشورى، والذين ضمتهم الشورى ونص عليهم عمر كانوا كلهم من قريش، مع العلم بأن

أهل الحل والعقد يومئذ لم يكونوا محصورين في قريش بل كانوا فيها وفي غيرها من سائر المسلمين.

هذه الحقائق الثلاث تحتم علينا القول بأن نظام أهل الحل والعقد في التعيين لم يكن هو الطريق الذي يفرضه الإسلام، ولم يكن هو الطريق الذي يلائم روح المجتمع العربي، وهو في ذاته ضعيف لا يقوم على أساس من العقل ولا من التشريع أو التاريخ، فليس لدينا سند تشريعي ينص عليه وقد رأينا أن العقل لا يقره، والتاريخ ينفيه، ولعله من أجل هذه الأمور أسقطه أكثر أهل السنة من حسابهم، فجعلته طائفة آخر الطرق ولم تعرض له طائفة أخرى بأي ذكر، كما صنع ابن حزم، على ما تقدم ذكره.

والواقع التاريخي المتفق عليه بين أهل السنة وبين الشيعة ينفي أن يكون المناط في تعيين الإمام هو اجتماع أهل الحل والعقد عليه.

والنصوص التاريخية التي أشرنا إليها كثيرة، وإذا هي صنفت بحسب أهميتها كانت قضية جيش أسامة في رأس القائمة.

وقصة (أسامة) هي أن النبي عندما رجع من (حجة الوداع)، وشعر بدنو أجله، عقد لأسامة بن بن زيد اللواء بيده، وأمره على جيش كان فيه شيوخ المهاجرين والأنصار وأعيانهم، وذوي الرأي منهم والمكانة فيهم، كأبي بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح وسعد بن أبي وقاص وأسيد بن حضير وبشير بن سعد.

وكانت وجهة أسامة قبائل (قضاعة) الضاربين في جهات الشام مما يلي (مؤته) لمظاهرتهم الروم على المسلمين في غزوة (مؤتة)، شدد النبي في انفاذ الجيش، وروجع في أن (أسامة) صغير السن ولا يصلح للإمارة، فلو ولي عليهم من هو أسنّ منه، فغضب (ص) وخطبهم قائلا:

«إنْ كنتم تطعنون في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وأيم الله إنّه كان خليقاً للإمارة وإنّ ابنه من بعده لخليق للإمارة!»[1].

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام: ٤/٣٠٠.

والحقيقة التي يجدر بنا أن نشير إليها قبل كل شيء هي أن النبي حين قام بهذا التصرف كان على يقين من دنو أجله، فقد صرح مراراً بعد رجوعه من حجة الوداع أنه سيغادر المسلمين وكان يحذّرهم من الانشقاق والفتنة.

فإذا نحن أحرزنا هذه الحقيقة التاريخية، استقام لنا فهم ما نحن بصدده، وبرزت لنا الحقيقة التي أشرنا إليها آنفاً، وهي أن النبي لم يوكل أمر اختيار الإمام إلى الأمة، وبالتالي لم يكن المرجع في ذلك أهل الحل والعقد.

فالظرف الذي كانت تجتازه الدولة الإسلامية في ذلك الحين كان دقيقاً جداً، وحرجاً إلى أبعد الحدود، ففي ذلك الوقت أخذ العرب ينتقضون على المسلمين ويخرجون من ربقة الإسلام قبيلة إثر قبيلة.

وأخذ المتنبئون ينتشرون في أنحاء الجزيرة هنا وهناك، ونجمت ناجمة الفتنة في كل مكان بحيث كان كيان الدولة الإسلامية مهدداً بالانهيار، وهذا مما يستدعي قيام حكومة إسلامية بعد النبي مباشرة تدير الأمور بحكمة وسداد، وتوجه القوى الإسلامية إلى المنتقضين على الدولة، فتخضد شوكتهم، وتذهب ريحهم.

وأهل الحل والعقد وأصحاب الرأي والمشورة، وشيوخ المسلمين وعظماؤهم، لا يستغنى عنهم في مثل هذا الظرف، سواء «أجعلنا تعيين الإمام منوطاً» باجتماعهم كلهم أو قلنا بكفاية بعضهم.

فإذا كان مناط تعيين الإمام هو أهل الحل والعقد فكيف جاز للنبي أن يزج بهم في جيش يرسلهم فيه إلى مركز قصيّ عن مركز الخلافة، في الوقت الذي يجب أن يوجدوا فيه بالمدينة ليعينوا الإمام الذي سيحكم المسلمين بعد رسول الله؟

فهذا العمل الذي أقدم عليه النبي في هذه الظروف، مع علمه بوشك وفاته حين أقدم عليه، يدل دلالة قاطعة على عدم ضرورة اجتماع أهل الحل والعقد لتعيين الإمام.

وهناك قول عمر بن الخطاب في خلافته:

«ألا وإن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن دعـاكم إلى مثلها فاقتلوه»[١].

وهذا دليل على أن عمر لم ير في الأسلوب الذي اتبع في استخلاف أبي بكر طريقاً مشروعاً يقره الإسلام ويرضاه المسلمون.

والقول بأن دوافع هذه الكلمة من عمر هي أن خلافة أبي بكر تمت دون أن يستشار فيها جميع (أهل الحل والعقد) من المسلمين تناقض سافر من قائليه، حيث يصرحون بكفاية الـواحد والاثنين من أهـل الحل والعقـد دون أنْ يعتبروا إجماعهم شرطاً للإمامة.

ثم إنَّ عمر نفسه عين من دون أن يستشار فيه (أهل الحل والعقد)، وهو الذي وضع نظام الشورى ولم ينتخب له إلا أفراد من قريش، ما كانوا وحدهم (أهل الحل والعقد) عند المسلمين.

إلى هنا نكون قد فرغنا من مناقشة (أهل السنة) فيما ذهبـوا إليه من أن اجتماع (أهل الحل والعقد) هو طريق تعيين الإمام، وكانت النتيجة التي انتهينا إليهـا هي أن هـذه الـطريق ليست من الـطرق التي تشجـع عليهـا المبـادىء الإسلامية، ولا تتمشى مع الطبيعة العربية بشكل من الأشكال مضافاً إلى أنها في ذاتها غامضة مبهمة في جميع مظاهرها ومضامينها.

٢ ـ العهد من الإمام السابق:

والسلطة في هذا الطريق الـذي أجمع أهـل السنة على شـرعيته، سلطة فردية، يجمعها في يديه شخص واحد، ويفوضها إلى من يشاء.

والشورى كما مورست في التاريخ وأدَّت إلى تعيين الخليفة الثالث، هي مظهر من مظاهر العهد من الإمام السابق، وهي، وإن بدت من الناحية الشكلية غير فردية، لأنها عبارة عن هيئة تجتمع فيها طائفة من (أهل الحل والعقد) وتنظر فيمن توليه أمور المسلمين، ولكنها في جوهرها لا تخرج عن كونها مـظهراً من مظاهر حكم الفرد، وذلك لأنَّ قرار هذه الـطائفة من (أهـل الحل والعقـد) إنما

---

(١) شرح المقاصد: ٥/٢٨٠.

يتخذ صفة قانونية محترمة وملزمة بمجرد تعيين الإمام السابق لهم، ولولا ذلك لما كان لاجتماعهم أية صفة شرعية قانونية نافذة.

والمظهر الوحيد للجنة الشورى في التاريخ الإسلامي هو ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب (رض)، حين فوض أمر النظر فيمن يحكم المسلمين إلى ستة اختارهم، وهم:

(علي بن أبي طالب)، و (عثمان بن عفان)، و (الزبير بن العوام)، و (طلحة بن عبد الله)، و (سعد بن أبي وقاص)، و (عبد الرحمن بن عوف)، كما مر في الأحاديث السابقة.

والذي يبدو للباحث من خلال النصوص والحوادث التي رافقت هذه السابقة التشريعية من عمر (رض)، أنَّه كان يرغب بـ (عثمان) خليفة بعده، ولكنه لم يرد أنْ يتحمل مسؤولية استخلافه، فأوجد هذه الهيئة، وفوض إليها أمر تعيين الخليفة من بعده، وحدد سبيل التعيين بأنَّ الحَقَّ مع أربعة إنْ خالف اثنان، وإذا استوت الكفتان، فالحقُّ مع من فيهم (عبد الرحمن بن عوف)، فكأنه عيَّن (عثمان) سلفاً ولكنه ألبس هذا التعيين لباس الشورى.

ولا ندري شيئاً عن الدافع الذي دفع (عمر) إلى إيجاد هذا الشكل الذي يضمن (لعثمان) الفوز في هذا المجال، ولعله كان يرى أنَّ مصلحة المسلمين تقضي بقيام (عثمان) بعده.

وعلى أية حال فقد كانت للخليفة الكبير مبرراته التي دفعت به إلى هذا التصرف!!

وللشورى عقابيل في الحياة الإسلامية لا تنكر، كشف عنها (معاوية بن أبي سفيان) للحصين بن مالك(١) حين أرسله إليه (زياد بن أبيه).

فقد استدعاه، ليلة، فخلا به وقال له:

---

(١) حصين بن مالك بن الخشخاش من بني العنبر، ولاه زياد بن أبيه على (ميسان) وبقي والياً عليها أربعين سنة (راجع ـ المعارف ـ لابن قتيبة: ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧).

«يا بن حصين! قد بلغني أنَّ عندك ذهناً وعقلاً، فأخبرني عن شيء أسألك عنه؟

قال: سلني عما بدا لك.

قال: أخبرني ما الذي شتَّت المسلمين، وفرَّق أهواءهم، وخالف بينهم.

قال نعم، قَتْلُ الناس عثمان.

قال: ما صنعت شيئاً. قال: فمسير علي اليك وقتاله اياك.

قال: ما صنعت شيئاً.

قال: فمسير طلحة والزبير وعائشة وقتال علي إياهم.

قال: ما صنعت شيئاً.

قال: ما عندي غير هذا يا أمير المؤمنين.

قال: فأنا أخبرك، إنَّهُ لم يشتّت بين المسلمين، ولا فرق أهواءهم إلا الشورى التي جعلها (عمر) إلى ستة نفر، وذلك أنَّ الله بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، فعمل بما أمر الله به ثم قبضه الله إليه.

وقد أقام أبا بكر للصلاة فرضوه لأمر دنياهم إذ رضيه رسول الله لأمر دينهم، فعمل بسنة رسول الله وسار بسيرته حتى قبضه الله.

واستخلف عمر، فعمل بمثل سيرته ثم جعلها شورى بين ستة نفر، فلم يكن رجل منهم إلا رجاها لنفسه، ورجاها له قومه، وتطلّعت إلى ذلك نفسه، ولو أنَّ عمر استخلف عليهم كما استخلف أبو بكر، ما كان في ذلك اختلاف»(١).

هذه هي العقابيل التي خلفتها الشورى في المجتمع الإسلامي، فقد أثارت الأطماع للحصول على الخلافة، و(حرب الجمل) ليست إلا نتاجاً لها، وقد رأت طائفة أخرى أنها ليست دون بعض الشخصيات التي جمعها عمر في

---

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي: ٥/٣٣.

الشـورى، فـطمحت بـدورهـا إلى الاستيـلاء على الخـلافـة، ومن هؤلاء (معاوية بن أبي سفيان) نفسه.

هذه هي طريقة الشورى في تعيين الإمـام، وما بنـا حاجـة إلى الإفاضـة فيها، فحسبنا هذه الملاحظة التي أفضى بها معاوية في حديثه الآنف.

أما طريق العهد من الخليفة الى شخص خاص، وهي الطريقة المفضلة عند أهل السنة، فهي ترتبط بحق الخليفة في أن يعهد بالحكم إلى من يخلفه دون أنْ يستشير أحداً من المسلمين، وإنما يعيِّنه بنظره، أجنبياً كان أمْ والداً أم ولداً. وثمة شيء آخر، وهو أنَّ له أنْ يعهد إلى أكثر من واحد، فهذا (الماوردي) يقول:

«ولو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر، ورتب الخلافة فيهم فقال: الخليفة بعدي فلان، فان مات فالخليفة بعد موته فلان، فإن مات فالخليفة بعده فلان، جاز، وكانت الخلافة منتقلة إلى الثلاثة على ما رتبها»[1].

أما المستند التشريعي لهذا فهو فعل النبي في (مؤتة)، حين جعل الإمارة على الجيش لثلاثة يلونها متعاقبين، كلما قتل منهم واحد انتقلت الإمارة إلى من يليه.

هذه هي طريقة العهد من الخليفة كما ذهب إليها أهل السنة، وما نسـأله الآن:

ما هي الضمانة التي نطمئن إليها في عدم خطأ الخليفة وانحرافه وتحيزه، والعصمة ـ كما هي بنظر أهل السنة قاطبة ـ ليست من شروط الإمام؟

الحق إنَّ هـذه الطريقـة لا تنسجم مع تعـاليم الإسلام ونهجه العـام في الحرص على كرامة الأمة ومصالحها.

٣ ـ الدعوة إلى النفس:

والإمام في هذه الحالة هـو من ينهض فيستحوذ على الإمـامة بـالسلم أو

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ١٣.

بالحرب، فذلك وحده كفيل بأن يجعله إماماً صرَّح بهـذا جمع من فقهـاء أهل السنة، منهم (التفتازاني)، قال:

«الثالث ـ القهر والاستيلاء. فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس لشوكته، انعقدت الخلافـة له. وكذا إذا كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصي بما فعل»[١].

ومنهم (أحمد الدهلوي) حيث قال:

«.. أو استيلاء رجل جامع للشروط على الناس، وتسلطه عليهم، كسائر الخلفاء بعد خلافة النبوة»[٢].

و(الباجوري) قال:

«ثالثها استيلاء شخص مسلم ذي شوكة متغلب على الإمامة، ولو غير أهل لهـا، كصبي، وامرأة، وفـاسق، وجـاهـل، فتنعقـد إمـامته، وتنفـذ أحكـامـه للضرورة»[٣].

و(الشربيني)، قال:

«والطريق الثالث باستيلاء شخص متغلب على الإمامة، جـامع للشروط المعتبرة في الإمامة، على الملك، بقهر وغلبة بعد مـوت الإمام لينتـظم شمل المسلمين، أمـا الاستيلاء على الحي، فـإن كان الحي متغلبـاً انعقدت إمـامـة المتغلب عليه، وكذا فـاسق وجاهـل تنعقد إمـامة كـل منهما، مـع وجود بقيـة الشروط بالاستيـلاء في الأصح، وإن كـان عاصيـاً بذلـك»[٤] ومثله في (شرح المقاصد)[٥].

وهذا الأسلوب بعيد عن المبادىء الإسلامية، لأنه نظام إستبدادي يمثـل

---

(١) شرح المقاصد: ٥/٢٣٣.
(٢) حجة الله البالغة: ص ٧٣٩.
(٣) حاشية الباجوري: ٢/٢٥٩.
(٤) مغني المحتاج: ٤/١٣٢.
(٥) ٢/٢٧٢.

أبشع ألوان الاستبداد، والإسلام يعلن حرباً لا هوادة فيها على كل من تحدثه نفسه بالافتئات على الحقوق والواجبات، كما وأنَّ مثل هذا الأسلوب خليق بأن يعصف بهذه الحقوق وهذه الواجبات كافة.

وقد يقال في تبرير هذا اللون من الحكم إنه أمر تدعو إلى إقراره الضرورة، ولو كان لدى المحكومين من الاختيار ما يمكنهم من استبداله لاستبدلوه.

ونقول لمن يقدم هذا العذر: إنه مخطىء في دعواه، فإن الشعب إذا لم يعترف بهذا الحكم فثار عليه، تمكن من استخلاص حقه، أما أنْ ندعوه إلى الخنوع، والذل، والاستكانة، ونطلب منه الطاعة لمثل هذا الإمام، فإننا نعطي هذا الحكم صفة القانون والالزام.

هذه هي طرق تعيين الإمام عند أهل السنة، وقد محصناها على ضوء المبادىء الإسلامية والأصول الاجتماعية والظروف السياسية، فألفيناها متناقضة ومتعارضة معها.

شروط الإمام:

لقد تقدمت النصوص المتعلقة بشروط الإمام عند أهل السنة، ولا نشير هنا إلا إلى قول (سعد الدين التفتازاني) و (عمر النسفي):

«ولا ينعزل الإمام بالفسق، أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور، أي الظلم على عباده تعالى».

وما ورد في (صحيح مسلم):

«يحرم الخروج على الإمام الجائر إجماعاً...»

وما قاله (الشربيني):

«إنَّ الخروج على الأئمة وقتالهم حرام بإجماع المسلمين، وإنْ كانوا فسقة ظالمين».

وقد أجمع أهل السنة على عدم انعزال الإمام بالفسق[1].

هذا بعض أقوال أهل السنة في شروط الإمام، والذي نقوله نحن في التعليق عليها هو أنّ الإسلام يوجب على كل مسلم أن يقوم، ما استطاع، كل عوج يصيب تعاليم الإسلام، وأنْ يثور على كل تحريف لهذه التعاليم.

وهذا الدين الثوري لا يمكن أنْ يُقرّ حكماً كهذا الحكم، لأنه يدفع بأتباعه إلى الثورة على كل ظلم وعدوان، ويدعوهم إلى الانتقام من كل ظالم ومعتد.

إلى هنا ينتهي بنا الحديث عن نظام الحكم في الإسلام عند أهل السنة من المسلمين، وقد وصلنا، بهذه الدراسة، إلى أنّ هذا النظام لا يتفق كثيراً ومبادىء الإسلام، ويخالف الظواهر الاجتماعية والسياسية في العصر التالي لعصر النبي ويتنافى مع الأدلة التاريخية التي تسالم عليها المسلمون جميعاً.

والآن، بعد أنْ فرغنا من (نظام الحكم في الإسلام) عند أهل السنة، بقي علينا أن ننتقل إلى (نظام الحكم في الإسلام) بعد وفاة النبي، وإلى حين غيبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

(١) هذه الأقوال قد تقدمت مع الإشارة إلى مصدرها.

الفصل الثامن

الحكومة الإسلامية الإلهيّة

تمهيد:

الحكـومة الإلهيـة: مصطلح نستحـدثه للتعبيـر عن «طبيعة» الحكـومة الإسلامية في الفترة التالية لوفاة النبي (ص) مباشرة.

والحكومة الإلهية الإسلامية ـ عند الشيعة الإمامية ـ هي الإمامة المعصومة الظاهرة المشخّصة بالإمام المعصوم الظاهر.

وقد وجدت هذه الحكومة ـ دون أن تمارس السلطة الفعلية الرسمية إلا في خلافة الإمام علي (ع) ـ في الفترة الواقعة بين وفاة النبي (ص) في السنة العاشرة للهجرة، وبين بدء الغيبة الكبرى.

وقد تعاقب على هذه الحكومة/ الإمامة/ الخلافة، إثنا عشر إماماً معصوماً /خليفة وليّاً للأمر.

وحينما يبحث الشيعة الإمامية عن الإمامة والحكم بعـد النبي (ص) في مقابل الأشاعرة وسائر أهل السنة، لا يبحثون عن قضية (الحكم في الإسلام) في مطلق الزمان، وإنما ينحصر موضوع بحثهم في الحكومة التي كان يجب أنْ تقوم وتحكم الدولة الإسلامية بعد وفاة النبي (ص).

وهذه الحكومة الإسلامية/ الإمامة المعصومة/ هي مركـز البحث الفقهي والكلامي والفكري بين الشيعة الإمامية وأهل السنة.

وهذه الحكومة/ الإمامـة هي التي يشترط في تشخيص وتعيّن ولي الأمـر

فيها كونه معصوماً منصوصاً عليه من النبي (ص)، أو من الإمام السابق عليه.

وهذا الحاكم/ الإمام المعصوم هو الذي يشخص معتقد الشيعة في الإمامة الذي أجمعوا عليه، وغدا مميزاً للتشيع الإمامي الاثني عشري بين سائر فرق المسلمين ومذاهبهم.

وأما الحكومة الإسلامية بعد عصر الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، فهي موضوع لبحث فقهي آخر، ولا تحكمها معايير النص، والعصمة، وما إليها. وهي محل خلاف بين فقهاء الشيعة من حيث مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة وعدم المشروعية. وعند من يقول بمشروعية هذا العمل ثمة خلاف آخر في المبنى الذي تؤسّس عليه الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة.

الامامة المعصومة واللطف:

ذهب الشيعة الإمامية إلى أنّ نصب الإمام المعصوم/ ولي الأمر بعد النبي (ص) واجب على الله تعالى من باب اللطف بعباده. وعلى هذا فالإمامة المعصومة بعد النبي (ص) واجبة بحكم العقل الكاشف ـ استناداً إلى قاعدة اللطف الإلهيّ ـ عن حكم الله تعالى بالإمامة المعصومة، وعن نصب الإمام المعصوم بواسطة النبي (ص).

١ ـ حقيقة اللطف:

من المسائل التي عرض لها المفكرون الإسلاميون بالبحث في الفلسفة الإسلامية، مسألة «اللطف» وهل يجب على الله؟ أو لا يجب؟:

أما الذين ذهبوا إلى وجوبه فهم المعتزلة والشيعة.

وأما الذين أنكروا وجوبه فهم الأشاعرة، أي أهل السنة.

وقبل أن نذكر أدلة الفريقين نعرض بالذكر لأصل المسألة:

«**اللطف**: هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد عن فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حدّ الإلجاء.

واحترزنا بقولنا: «ولم يكن له حظ في التمكين». عن الآلة فإنَّ لها حظاً في التمكين وليست لطفاً. وقولنا : «ولم يبلغ حد الإلجاء». لأن الإلجاء ينافي التكليف، واللطف لا ينافيه.

وهذا هو اللطف المقرب.

وقد يكون اللطف محصّلاً، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع، مع تمكنه في الحالين، وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده، لأنَّ اللطف أمر زائد على التكليف، فهو ـ يعني المكلف ـ من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أوْلا يطيع، وليس كذلك التكليف، لأن عنده يتمكن من أن يطيع ومن دونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع، فلم يلزم أنْ يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً [1]

وإذن فالتكليف دافع إلى الفعل، أما اللطف فشيء آخر زائد عليه، معين للعبد على الفعل الذي صدر من أجله التكليف.

فاللطف إذن من حيث ذاته ينقسم إلى قسمين:

لطف مقرب، ولطف محصل.

أما من حيث مصدره عند (الحلي) فهو على ثلاثة أقسام:

١ ـ أنْ يكون من فعل الله تعالى، وهذا يجب على الله فعله.

٢ ـ أنْ يكون من فعل العبد المكلف، وهذا يجب على الله تعالى أنْ يوضحه ويعلنه ليوجبه على المكلف.

٣ ـ أنْ لا يكون من فعل الله، ولا من فعل العبد المكلف، وإنما من فعل غيرهما، كعبد آخر، وهذا القسم من اللطف يكون حصوله، مع علم العبد المكلف به، شرطاً في صحة توجه التكليف إلى العبد المكلف[2].

هذا هو اللطف، وهذه هي أقسامه، فلو كلف الله عبداً ولم يلطف به،

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للحلي: ص ٣٠٣.
(٢) شرح تجريد الاعتقاد للحلي: ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ مع تصرف لأجل التوضيح.

بإيجاد ما يقربه من الطاعة ويبعده عن المعصية، لقبح على الله عقابه إنْ عصى، لأنه حين يمنع اللطف عن العبد يكون بمثابة الملجىء للعبد إلى المعصية. وعندئذ لا يجوز للسيد أنْ يعاقب عبده بعد أنْ ألجأه إلى المعصية[1].

وقال القاضي (عبد الجبار المعتزلي):

«إنَّه تعالى كلف المكلف، وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أنَّ في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلا بد أنْ يفعل به ذلك الفعل وإلا عاد بالنقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أنْ يجيبه إلى طعام قد اتَّخذه، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلا إذا بعث إليه بعض أعزَّته من ولد أو غيره، فانه يجب عليه أنْ يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، وكذلك ها هنا»[2].

إذن فاللطف هو ما نعبر عنه، الآن، بإيجاد المحيط الصالح، وتوفير الفرص المناسبة، والإمكانات الواجبة، لكل إنسان، وذلك كي يتسنى له القيام بواجباته وتبعاته حيال ربه ومجتمعه، وليكون الإنسان مسؤولاً عن التبعة التي ألقيَت عليه يجب أنْ توفَّر له الفرص التي تمكنه من القيام بهذه التبعة. أما إلقاء التبعة على عاتقه، ثم محاسبته على الإهمال والتقصير، دون توفير الفرص، وتأمين الامكانات، فهذا مخالف للمنطق والعقل.

٢ ـ أحكام اللطف:

وللطف خمسة أحكام:

١ ـ أنْ يكون بين اللطف والموضوع الملطوف فيه علاقة واضحة تسهل للمكلف تنفيذ المطلوب منه، أما وجود هذه العلاقة فضروري للحصول على أسباب مرجّحة لعمل اللطف.

٢ ـ أن لا يكون اللطف، شبيه اللطف، **وشبيه اللطف**: هو الإرغام والإلجاء على تنفيذ العمل الصالح، أما **اللطف**: فهو مساعدة المطلوب إليه

(١) شرح تجريد الاعتقاد للحلي: ص ٣٠٣ بتصرف وتوضيح.
(٢) شرح الأصول الخمسة: ص ٥٢١، وشرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٠٣.

الفعل ـ المكلف ـ على الأداء، والمساعدة تكون بالارشاد إلى فضيلة العمل، وبتوفير المناسبات، وتهيئة الجو الملائم وإيجاد امكانات التنفيذ، دون أنْ يبلغ ذلك حدّ الإلجاء.

٣ ـ أنْ يكون اللطف معلوماً من المكلف، إجمالاً أو تفصيلاً، لأنَّ المكلف إذا لم يعلم اللطف وموضوعه، ولم يعلم المناسبة، ووجه الصلة بينهما، لم يكن اللطف داعياً عندئذ، إلى الفعل.

٤ ـ يشترط في اللطف، إذا كان من غير الله، أنْ يتصف بصفة زائدة على حسنه الذاتي من قبيل كون الفعل واجباً كالفرائض أو مندوباً كالنوافل.

٥ ـ لا يجب أنْ يكون اللطف منحصراً في أمر معين، بل يمكن أنْ تكون مجموعة أمور تؤدّي ـ مجتمعة أو منفردة على وجه التخيير ـ الى الحصول على نتيجة اللطف، على أنْ يحرز كون هذه الأمور حسنة في ذاتها وليست مما يقبحه العقل أو الشرع(١).

٣ ـ نقد الأشاعرة:

خالف الأشاعرة الشيعة في وجوب اللطف على الله، واستدلُّوا على ذلك بثلاثة وجوه:

١ ـ إنَّ اللطف إنما يجب إذا خلا من المفاسد، إذ وجود المصلحة في الشيء لا يكفي في إثبات وجوبه، بل لا بد من وجود المصلحة فيه وانتفاء المفسدة عنه ليصح وجوبه، ومن الجائز أنْ يكون اللطف الذي تذهبون إلى وجوبه مشتملاً على مفسدة لا تعلمونها، فكيف يصح القول بوجوبه؟(٢).

وأجاب الشيعة عن ذلك:

بأننا كلفنا شرعاً بترك المفاسد، فهي إذن معلومة منا ولا نجد واحدة منها فيما سميناه لطفاً، وبهذا يتعين، بداهة، أن يخلو اللطف من المفاسد ولا يسمى لطفاً إلا إذا كان خالياً منها.

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للحلي: ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ بتصرف لأجل التوضيح.
(٢) ممن ذكر هذا الاعتراض (التفتازاني) في (شرح المقاصد): ٥/ ٢٤٠ ـ ٢٤١.

٢ ـ الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل، وإلا لم يكن لطفاً لأنَّ معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، والثاني إما أنْ يكون لعدم القدرة عليه، فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها، فيلزم الإخلال بالواجب.

وأجاب الشيعة عن ذلك:

إنَّ اللطف في هذه القضية ـ قضية الكافر بالذات ـ تنطبق على معنى (شبيه اللطف)، إذ لا يجوز لله ـ بعد أنْ ترك الحرية لعباده ـ إجبار المكلف على اعتقاد الإيمان بعد أنْ لطف به وهداه النجدين... فعزوف الكافر عن الإيمان كان ناتجاً عن عدم سيره على النهج الذي وضعه الله لطفاً بعباده.

٣ ـ إنَّ الاخبار بأن المكلف من أهل الجنة، أو من أهل النار، مفسدة، لأنه تشجيع على المعاصي، وقد فعله الله تعالى بالنسبة إلى بعض عباده، وهو ينافي اللطف، فكيف، مع هذا، تقولون بوجوبه؟

وأجاب الشيعة:

إنَّ الإخبار بالجنة ليس إغراء، إذ يقترن هذا الإخبار بإعلامه بقبح المعصية والنهي عنها، فيمتنع عنها المكلف باختياره، وإذا انتفى كونه إغراء على هذا التقدير، بطل أنْ يكون مفسدة على الإطلاق.

وأما الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً، لأن الإخبار، إن كان للجاهل كـ(أبي لهب)، انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعترف بصدق إخباره تعالى، فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وإن كان عارفاً كـ(ابليس)، لم يكن إخباره تعالى بعقابه داعياً إلى الإصرار على الكفر، لأنه يعلم أنه بالإصرار يزداد عقابه فلا يصير مغرى به[١].

وكذلك فإخبار النبي للمكلف بالجنة أو النار مبني على ما صدر وما يصدر عن هذا المكلف من أعمال:

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للحلي: ص: ٣٠٤ ـ ٣٠٥ مع تصرف بسيط للتوضيح.

فإذا كان صالحاً كان هذا الاختبار تشجيعاً له على الاستمرار على نهج التقوى والصلاح.

أما إذا كان من أهل النار فهو تحذير له من الاسترسال بأعماله.

والمفروض بأن الإخبار مشروط بمتابعة سير المكلف، فإذا انحرف عن طريقه تغيّر مصيره بحكم العقل والمنطق.

هذه هي الاعتراضات التي وجهها الأشاعرة على دعوى الشيعة، بوجوب اللطف على الله تعالى، وهذه هي الردود التي أجاب بها الشيعة.

٤ ـ لماذا يجب اللطف؟

بقي علينا أن نعرف لماذا يجب اللطف على الله؟

يجيب الشيعة والمعتزلة عن هذا السؤال:

بأنَّ الله تعالى قد فرض على عباده فروضاً مختلفة، منها ما يرجع إلى أمر دينهم ومنها ما يرجع إلى أمر دنياهم، وقد كلفهم بالقيام بهذه الفروض وقيامهم بهذه الفروض مفتقر إلى أنْ يوجد لهم لطفاً منه يتحقق به بعدهم عن المعصية وقربهم من الطاعة، فيجب عليه أن يوجده، لأنه محصل لغرضه وهو طاعتهم له وانقيادهم إليه، ولو لم يوجده لناقض غرضه، إذ كيف يأمرهم بطاعته ثم لا يحقق لهم الفرص التي تمكنهم منها[1].

هذه هي نظرية اللطف التي ذهب إليها (الشيعة) و(المعتزلة) وخالفهم فيها (الأشاعرة) فذهبوا إلى عدم وجوب اللطف على الله تعالى.

ومن هنا ذهب الشيعة إلى وجوب إرسال الرسل والأنبياء على الله تعالى، لأن وجود النبي لطف يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية، بخلاف (الأشاعرة) فقد ذهبوا إلى عدم وجوب ذلك على الله[2].

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للحلي: ص ٣٠٣. وفي معنى ما ذكر كلام القاضي (عبد الجبار المعتزلي) المتقدم آنفاً من كتابه: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٢١.
(٢) الملل والنحل: ١/١٠٢.

معنى الوجوب على الله:

ليس معنى الوجوب على الله تعالى أنه سبحانه ملزم بفعل اللطف ومحكوم عليه به، فهذا المعنى غير مراد قطعاً فله سبحانه الحكم والفصل، ولا يسأل عما يفعل.

بل معناه أنه تعالى لما كان عادلاً حكيماً رحيماً، بمقتضى عدله، وحكمته، ورحمته، يكشف العقل بأنه تعالى يفعل اللطف بعباده، بإرسال الأنبياء، ونصب الأئمة الأوصياء المعصومين، لحفظ الهدف من خلق الإنسان وتكليفه بالشريعة مع كونه حراً مختاراً.

وقد بنى الشيعة مذهبهم في الإمامة المعصومة على هذا الأساس الفلسفي وجميع جهات نظام الحكم في الإسلام في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة عندهم تنبع من هذه النظرية الفلسفية، مضافاً إلى ما دل على تلك الجهات من الكتاب والسنة.

وسنرى فيما يلي كيف يستلهمون هذه النظرية في جزئيات نظام الحكم في الإسلام كافة في عهد الإمامة المعصومة.

فهم قد ذهبوا قبل كل شيء إلى أنَّ الإمامة من أصول الدين، فمرجع الأمر فيها هو الله تعالى، هم حينما يقولون بوجوبها إنما يقولون بوجوبها عليه جل جلاله، ودليلهم على هذه الدعوى يتكون من شقين:

نصب الإمام المعصوم لطف، واللطف واجب على الله.

فالنتيجة هي:

نصب الإمام المعصوم واجب على الله، إذ بوجود الإمام المعصوم في الأمة يصلح أمرها، ومن دونه يصيبها الشر والتفكك والفساد.

وقد اشترطوا في الإمام العصمة من الذنوب، وهذا الشرط يرجع أيضاً إلى نظرية اللطف، فلو لم يكن الإمام معصوماً لجاز عليه الخطأ والمعصية، وإذا جازا عليه، ووقعا منه، انتقض الغرض من نصبه، إذ كان تنصيبه لحفظ الشريعة، وللتقريب من الطاعة، والإبعاد عن المعصية، فلو أخطأ لم يكن حافظاً للشريعة

بل مضيعاً لها، ولو عصى لما حصل منه الإبعاد عن المعصية، وهكذا فالعصمة شرط في الإمام، ولذا فيجب أن يكون منصوصاً عليه من قبل النبي (ص) عليه، لأنّ العصمة أمر خفي لا يعلمه إلا الله تعالى والنبي (ص)، ولما كان المتعين للإمامة هو المتصف بهذه الصفة، وجب إظهاره بالنص من الله أو من رسوله.

من هنا نعلم إنّ نظرة الشيعة الإمامية الاثني عشرية إلى الإمامة تخالف نظرة أهل السنة إليها في كثير من النقاط، فهم يرون أنها أصل من أصول الدين، وهي، لذلك، منصب إلهي يتعين القائم عليه ببلاغ من السماء بواسطة النبي.

فكما أنّ النبوة رسالة إلهية وظيفتها تبليغ الدين، ونشر أصول الدعوة الجديدة.

وكما أنّ النبي هو الإنسان الذي يعينه الله لتبليغ دينه إلى عباده، وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فكذلك الخلافة منصب إلهي وظيفته حفظ الدين في نفوس معتنقيه، ونشره، والدعوة إليه، وحمايته ممن يكيد له، ويريد به سوءاً.

وهكذا فالخليفة إنسان يعينه الله، بواسطة النبي في هذا المنصب.

ولما كانت الإمامة المعصومة/ الخلافة عند الشيعة بهذه المثابة التزموا بأنّ على النبي أنْ يقوم بتبليغ أمرها كبقية الأحكام، والاهتمام بها أشد، والعناية بها أبلغ، إذ إنّها مناط سلامة الإسلام من النقص، والزيادة، والتحريف، وسوء التأويل، في الشريعة.

وهي بالنسبة إلى التشريع الإسلامي ضرورة لمواكبة تطور الأمة في مرحلة ما بعد النبي ببيان المجمل، وتفصيل القواعد الكلية فيها، والكشف عن الأحكام التي تقتضيها الحالات والأوضاع المتجددة على الأمة والمناسبة لما تقتضيه حاجاتها التنظيمية.

وحيث أن الإجماع قائم على أن النبي قد أدى كل ما عهد إليه بتبليغه فلا بد من أن يكون قد أدّى إلى الناس أمر الإمامة المعصومة. وإذن، فلا بدَّ من أنْ يكون هناك نص على الخليفة من بعده، والشيعة يثبتون وجود هذا النص.

والأمور البارزة في نظام الحكم في الإسلام عند الشيعة ثلاثة:

١ ـ الإمامة واجبة على الله.

٢ ـ اشتراط العصمة في الإمام.

٣ ـ الطريق الوحيد لتعيين الإمام هو النص.

١ ـ الوجوب على الله:

في الإسلام مبدأ عام، منبث في جميع ما شرع الله تعالى هذا الدين من أحكام تتناول شؤون الإنسان الخاصة والعامة، وعلاقاته الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وغيرها.

هذا المبدأ العام هو أنَّ مرجع الإنسان في كل شؤونه الدنيوية والأخروية هو الله جل جلاله... • فالله حقيقة ماثلة وراء كل ما جاء به الإسلام، فهو مالك كل شيء، وإليه مرجع الأمر كله في السَّراء والضرَّاء، ولذلك فهو لم يفوض الإنسان إلى نفسه في أمر من الأمور، وإنما جاء الإسلام بتشريعات تتناول كل أمر، وحدد للإنسان طريق الخير، وطريق الشر، ثم تركه ليختار سلوك ما شاء.

قال تعالى:

﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدَى﴾[١]. ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْن ﴾[٢].

وفي هذا وجه من وجوه عظمة الإسلام، حيث هدى الإنسان إلى طريقي الخير والشر، ثم ترك له الاختيار بكامل معناه، أما أنْ نطلب إلى الإنسان الفضيلة دون أنْ ندلّه عليها، ونحذره من الرذيلة دون انْ نوضحها له، فذلك أمر لا يقره الإسلام، ولا يمكن اعتباره حرية واختياراً.

وهذا المبدأ المستوعب المتغلغل في ما جاء به الإسلام كافة ينبثق عن مبدأ آخر هو كسابقه استيعاباً وتغلغلاً وهو:

إنه ليس في الإسلام سلطتان: سلطة الله، وسلطة القيصر.

---

(١) سورة القيامة/ مكية: ٧٥/ الآية: ٣٦.

(٢) سورة البلد/ مكية: ٩٠/ الآية: ١٠.

وليس في الإسلام مملكتان: مملكة الله، ومملكة الشيطان.

إنما هناك سلطة واحدة هي سلطة الله لا يشاركه فيها غيره، وما القيصر إلا عبد من عباده شأنه شأن غيره منهم في الطاعة والمعصية.

قال تعالى:

﴿ربِّ السمٰوات والأرض لا يملكون منه خطابا﴾[1] **﴿ولله ملك السَّمٰوات والأرض، وإلى الله المصير﴾**[2].

وعندما تكون سلطة الله هي الواحدة السائدة، فجميع الأوامر من دنيوية وأخروية تنبع من مصدر واحد، هو المرجع نفسه الذي ترجع إليه أمور الدنيا والآخرة.

هذا المبدأ العام: وحدة المرجع ووحدة الملك تقرره بصراحة هذه الآيات الكريمة:

﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد﴾[3].

فالله هو الصمد، والمقصد، والمرجع، في كل شيء، وفي الكتاب الكريم نصوص كثيرة جداً تصرح بهذا المبدأ القويم، قال تعالى:

﴿ لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء، إلا أنْ تتّقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه، وإلى الله المصير﴾[4].

﴿هل ينظرون الا أنْ يأْتيهم الله في ظلل من الغمام، والملائكة، وقضي الأمر، وإلى الله ترجع الأمور﴾[5].

﴿آمن الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْه مِنْ ربّه، والمُؤْمِنُونَ، كلٌّ آمَنَ باللهِ ومَلَائِكَتِهِ

---

(١) سورة النبأ/ مكية: ٧٨/ الآية: ٣٧.
(٢) سورة النور/ مدنية: ٢٤/ الآية: ٤٢.
(٣) سورة الإخلاص: مكية: ١١٢.
(٤) سورة آل عمران/ مدنية: ٣/ الآية: ٢٨.
(٥) سورة البقرة/ مدنية: ٢/ الآية: ٢٠٩.

ورُسُلِهِ، لا نُفَرِّقُ بين أَحَدٍ من رُسُلِه، وقالوا سمعنا وأَطَعْنَا، غُفْرانَكَ رَبَّنَا وإلَيْكَ المصير﴾[1].

﴿أفغير دين الله تبغون وله أسلم من في السَّمٰوات طوعاً وكرهاً وإليه ترجعون﴾[2].

﴿ولله ما في السموات والأرض، وإلى الله ترجع الأمور﴾[3].

﴿ولكل أمة جعلنا منسكاً ليذكروا إسْمَ الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، فالهكم إله واحد، فله أَسْلِمُوا وبشّر المُخْبِتِين﴾[4].

﴿والذين إنْ مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ولله عاقبة الأمور﴾[5].

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أيديهم، وما خَلْفَهُم، وإلى الله تُرْجَعُ الأُمور﴾[6].

﴿ولله غيب السموات والأرض، وإليه يرجع الأمر كله، فاعبُدْه وتوكّل عليه، وما ربك بغافل عما تعملون﴾[7].

﴿وإِذْ يُريكُمُوهُم، إذا التقيتم، في أعينكم قليلاً، ويُقَلِّلُكُمْ في أَعْيُنِهِم، لِيَقْضِيَ اللَّهُ أمراً كان مَفْعُولاً، وإلى الله مَرْجِعُ الأمور﴾[8].

﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله، وهو مُحْسِن﴾[9].

﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة﴾[10].

---

(١) سورة البقرة/ مدنية: ٢/ الآية: ٢٨٥.
(٢) سورة آل عمران/ مدنية: ٣/ الآية: ٨٣.
(٣) سورة آل عمران/ مدنية: ٣/ الآية: ١٠٩.
(٤) سورة الحج/ مدنية: ٢٢/ الآية: ٣٤.
(٥) سورة الحج/ مدنية: ٢٢/ الآية: ٤١.
(٦) سورة الحج/ مدنية: ٢٢/ الآية: ٧٦.
(٧) سورة هود: / مكية: ١١/ الآية: ١٢٣.
(٨) سورة الأنفال/ مدنية: ٨/ الآية: ٤٤.
(٩) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ١٢٥.
(١٠) سورة القصص/ مكية: ٢٨/ الآية: ٦٨.

﴿إنَّ إلى ربك الرُّجْعى﴾[1].

هذه النصوص، وهي قليل من كثير، تدل دلالة قاطعة على الحقيقة التي نوهنا بها، وهي أنَّ الإسلام ينادي قبل كل شيء بأنَّ المرجع في أمور الدنيا والآخرة هو الله، أما غيره فليس مرجعاً أبداً في الكبير من الشؤون أو الصغير.

والشيعة حينما ينادون بأن الإمامة المعصومة واجبة على الله، إنما يطبقون هذا المبدأ العام المستوعب لكل ما جاء به الإسلام.

فالإمامة المعصومة، وهي استمرار للنبوة، وليست لوناً جديداً من السلطة، يجب أنْ تنبع وتصدر من الينبوع والمصدر نفسه لجميع السلطات في الإسلام، وهو الله تعالى، وليس ثمة مصدر غيره تعالى يمد بالسلطة أحداً، فليس لغير الله صلاحية، أو قوة، يصح أن تكون مصدراً مع وجود الله.

والإمامة من هنا، كانت واجبة على الله، والقول بوجوبها على (أهل الحل والعقد)، وهم يستمدون سلطتهم من الله نفسه، تأييد للقول بوجوبها على الله سبحانه وتعالى، ولكن هذا القول مسخ للطريقة الصحيحة الأولى التي تفرض هذا الوجوب على المصدر مباشرة.

و(أهل الحل والعقد) غالباً ما يتمثلون عند أهل السنة في واحد فقط، أو قد ينسخون من ميدان الاختيار فيكون مناط التعيين واحداً من العامة، أو العهد من الخليفة السابق، أو الاستحواذ على السلطة بالقهر، فهل من الجائز في حق الله جل جلاله، أنْ يُنيط تنفيذ إرادته بمثل هذه السبل الملتوية؟

وهكذا فالشيعة لم يذهبوا بعيداً عندما قالوا بوجوب الخلافة على الله، وهو مصدر السلطات في الإسلام، كما تنادي بذلك مبادىء الإسلام، وتسندهم في مذهبهم هذا نظريتهم الفلسفية عن (اللطف)، كما مر في بداية هذا الفصل.

وما يذهب إليه الشيعة موافق للمبادىء العامة التي جاء بها الإسلام، فقد قادتنا هذه المبادىء إلى أنَّ الغاية التي يستهدفها الإسلام هي توفير العنصر الأخلاقي في نفس الإنسان، وقلنا سابقاً: إن هذه الحقيقة تفضي بنا إلى حقيقة

---

(١) سورة العلق/ مكية: ٩٦ / الآية: ٨.

أخرى، وهي أنَّ نظام الحكم يجب أنْ يتوفر فيه العنصر الأخلاقي إلى حد يجعله بعيداً عن كل ظلم وعدوان.

والأسلوب المتبع من أهل السنة لا يضمن توفر العنصر الأخلاقي في الإمام بقدر ما يضمنه الأسلوب المتبع من الشيعة عندما ينفذون المبدأ الإسلامي العام، ويتركون السلطة في هذا الأمر الهام لله رب العالمين.

إذ لا ريب في أنَّ الحكومة الإلهية إذا ما وجدت، كانت أصلح الحكومات للشعب، لأنها أدرى بحاجاته وإصلاحه من أي حكومة أخرى تصل إلى مقاعد الحكم عن طريق الانتخاب أو التعيين من فئة واحدة من الشعب.

وإذا كان مرجع الأمر في الحكم هو الله، دون أنْ تعترض بينه وبين الأمة سلطة أخرى، فلا يقع حينئذ بين أفراد الأمة نزاع أو شقاق ينشآن عن التكالب على الحكم والسلطان، كالشقاق الذي يقع بينهم فيما لو أنيط أمر الحكم بهم وأوكل إليهم، ولذلك لأنهم يعلمون أنَّ مظاهرهم وتظاهرهم لا يخفيان حقيقتهم كبشر لم يعصمهم الله من الخطأ، ولم ينزههم عن العيب، ولانهم يعلمون بأنَّ مرجع الأمر هو الله، وهو أعلم منهم بالصالح للحكم، وعندئذ تحسم الخصومة السياسية والفرقة الحزبية، وتصرف الجهود إلى الأعمال الاجتماعية المثمرة، والملحوظة في النظام الإسلامي العام.

وتجريد الامامة من وجوبها على الله كان داعياً إلى ما رأينا من حروب ودسائس واغتيالات أودت بالمجتمع الإسلامي، حيث تمزق إلى جماعات متناحرة متباغضة بعد أن أصبح تنصيب الإمام يرجع إلى بضعة أفراد يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم من خطأ وصواب.

نزوع الانسان إلى الكمال والامامة المعصومة:

وإذا نظرنا الى الحياة الانسانية في سيرها الدائب المستمر نحو الكمال ألْفَيْنَا القول بما يذهب اليه الشيعة الإمامية في الإمامة المعصومة هو الفرض العقلي الوحيد الذي يتلاءم مع هذه الظاهرة الحياتية العظمى.

ففي النفس الانسانية نزوع دائب إلى الكمال المطلق، لأنَّ افتراض الحد

يحتم على النفس الإنسانية المبدعة أنْ تصاب بالعُقم حين تبلغ المرتقى الذي حدد لها لتقف عنده، ثم لا تتعداه أو لا تحلم بأنْ تتعداه. . . ، وهذا افتراض لا يسعنا التسليم به لأنه يناقض الواقع المُحَسّ في أصغر الصغائر، أو أعظم العظائم على السواء، فلم نر النفس الإنسانية بلغت مرتقى كانت ترجوه إلا وتحفزت لمرتقى جديد، أبعد مدى وأقرب إلى القمة من واقعها الذي انتهت إليه واستقرت عليه.

والإنسان بتطلعه إلى الكمال مثلاً أعلى، يتجه بتصرفاته إلى نواحي الحياة جميعها، وتتركز نواة عمله في الخلق الاجتماعي كمظهر من مظاهر تقدمه، أما العلاقات الاجتماعية فهي لا تسمو وتتبلور إلا إذا ارتكزت على أسس أخلاقية بعيدة عن المصلحية الفردية، وبهذا تضمن بقاءها وتطورها نحو العلاء.

والإنسان قام بمحاولاته العديدة من أجل إصلاح المجتمع، حتى جاءت الديانات السماوية نفسها متدرجة وفقاً لطبيعة البشر، فكانت اليهودية والنصرانية ثم الإسلام خاتماً للأديان جامعاً للشروط، مطابقاً للمرحلة السامية التي يجهد الانسان نفسه للوصول إليها.

وَلِكَيْ تضمن هذه الرسالة الإسلامية النجاح لنفسها في الحقل الاجتماعي، وجب عليها إيجاد نظام ثابت للحكم في مرحلة ما بعد النبي (ص)، ونظام الحكم في المراحل الانتقالية للمجتمعات هو أعقد مشكلة تواجهها البشرية في كل بقعة وكل زمان.

وهذا ما ضمنه الإسلام في المرحلة التي بدأت بوفاة النبي (ص) وتقدم الكلام على الكثير من سماتها وملامحها. فمن حيث مضمون النظام على المستوى التشريعي ـ الدستوري ـ والقانوني فإن الإسلام، وليس الفكر الوضعي البشري، هو الذي يكون روح ودستور وتشريع النظام الإسلامي في الحكم السياسي للأمة والدولة وهذا أمر أجمع عليه المسلمون، وهو من المسلمات القطعية عند جميع الفقهاء والمتكلمين والمفكرين المسلمين.

وإذَنْ فمناط الحكم في الإسلام هو الشريعة الإسلامية، وكل حكم لا يستند إلى الشريعة الإسلامية ولا يستلهم مبادئها، يعتبره الإسلام فاسداً وغير

مشروع وغير شرعي.

ولكن المشكلة هي من الحاكم / ولي الأمر الذي له الولاية على المجتمع السياسي الإسلامي، والذي يرجع إليه أمر تنفيذ الشريعة في هذا المجتمع.

فأهل السنة يقولون:

إنَّ الإســلام لم يقدم ضمانات دستورية تحول بين الحاكم وبين أنْ يطغى، فلم تشترط العدالة في الحاكم عند كثير منهم، والعدالة هي العاصم النفسي الذي يمسك بالحاكم عن أن ينحرف ويزيغ، ومن اشترطها منهم فيه لم يجعلها إلا شرط انعقاد لا شرط استدامة، فيشترط فيه أن يكون عادلاً حين يُولَّى الحكم، فإذا فسق عن أمر ربه بعد ذلك فلا ضير عليه لأنَّ هذا لا يكون سبباً لعزله، وهو لا ينعزل إذا جار وظلم، ثم لا يجوز الخروج على الإمام الجائر عندهم إجماعاً، ومن خرج عليه يجب قتاله وإنْ كان الخارج عادلاً.

وإذْ يشترط مشهور فقهاء السنة الاجتهاد في الخليفة، فإنَّ ذلك لم يطبق تاريخياً، فقد تعاقب على الخلافة، منذ (معاوية)، رجال ليسوا من الاجتهاد في الفقه، في كثير ولا قليــل، فتعرضت السنّة، وتفسير القرآن، للوضع، والتحريف، وتسللت الاسرائيليات إلى الفكر الإسلامي، وترتّبت على ذلك آثار سلبية على عملية استنباط الأحكام الشرعية والفكر الاسلامي: ومنها ما رأينا من أفكار حول شروط الخليفة التي أخضعت الأمة باسم الشريعة لحكام الجور الذين تمثلوا بالخلفاء الذين توالوا على الحكم في الاسلام بعد فترة الخلفاء الأربعة الأولين، وفقاً للوضع الدستوري المقدم من أهل السنة، فقد كان أكثرهم طائفة من المرضى في نفوسهم وعقولهم وأديانهم، إذ انتهكوا حرمات الإسلام، وخدموا شهوات نفوسهم ونزواتها، وتأخروا بالعالم الإسلامي إلى الوراء، فبثوا بين صفوفه الفرقة والبغضاء، وكان نتاج هذا الوباء دائماً حروباً ماحقة تلاحقت على العالم الإسلامي، عطلت إمكاناته العظيمة.

أمّا الخلفــاء الراشدون الأربعة في صدر الإسلام فلم يقدمهم نظام الحكم عند أهل السنة، وهو كما نعلم نتاج متأخر في الفقه وعلم الكلام، تأثر بالواقع التاريخي وبالأوضاع القائمة في كل عهد.

وأما الشيعة فيقولون:

إنَّ الإسلام قد جاء بصيغة دستورية لمرحلة ما بعد النبي (ص) تضمن استمرارية مهمة النبوة في التشريع ـ على مستوى الشرح، والتفسير، والبيان، ـ وتحفظ الإسلام ـ عقيدة وشريعة من الزيادة، والنقص، والتحريف، وسوء التأويل، كما تضمن الصلاح التام والعدل التام، وكل ذلك من جهة كون الإمام الحاكم معصوماً عن كل زيغ وانحراف بالنسبة إلى الإسلام وبالنسبة إلى الأمة الإسلامية.

إنَّ هذه الصيغة تغلق الثغرات كافة التي يمكن أنْ يتسلل منها الفساد العقيدي، والتشريعي، والسياسي.

وأول هذه الثغرات هو السلطة التي يكون إليها مرجع الأمر في تعيين الحاكم بين الناس فهذه السلطة العليا هي التي تمسك بزمام ما يتعلق بالحكم والحاكم، وهي التي يتوقف على حسن اختيارها صلاح الحكم والحاكم أيضاً.

هنا يأتي الشيعة فيقولون:

إنَّ المرجع في تعيين هذا الحاكم ليس سلطة بشرية، لأنَّ لها حدوداً من المعرفة والإدراك تقف عندها، ولا تتعداها إلى ما ورائها، فهي لذلك لا تستطيع استكناه بواطن الأمور والنفوذ إلى حقائقها، ولذلك فهي حرية أنْ تخطىء القصد فتنحرف عن حسن نية، ثم هي مهما وجد لها من الضوابط التي تعين لها اتجاهاتها، خليقة بأن تحيد عنها وتتمرد عليها، وتنعتق من إسار الضوابط والقيود، خاصة إذا لاحظنا كون الأمة حديثة عهد بالإسلام، ولا تزال الرواسب النفسية، وثقافة الجاهلية، والروح القبلية، حية فاعلة في تصورات الإنسان وسلوكه.

وحينئذٍ فسيكون نتاجها مثلها تماماً، حاكماً لا يصلح للحكم المثالي الذي يطمح الإسلام إلى توفيره، فتكون الإرادة المشرفة على النظام الإسلامي ارادة مريضة منحرفة، تذهب في تفسير القانون إلى ما يخدم مصالحها فقط، وبذلك لا يكون الإسلام قد حقق للإنسان ما تصبو إليه من الكمال.

ولهذا يقول الشيعة:

إنَّ مرجع الأمر في تعيين الحاكم ليس سلطة بشرية، وإنما المرجع في هذا الأمر هو الله . . . وهو مرجع كل شيء، وإليه مصير الأمر كله في الآخرة والأولى.

وهم حين يقولون: إنَّ المرجع هو الله لا يذهبون في ذلك مذهب أهل السنة الذين يوسطون بين الله وبين خلقه سلطة (أهل الحل والعقد)، لأنهم يرون أنَّ سلطة (أهل الحل والعقد) سلطة بشرية، أيضاً، قد تنحرف وتزيغ، بل يرون إنَّ الله تعالى هو الذي يعين الإمام رأساً بواسطة النبي (ص) فقط، فالنبي (ص) هو المعلن لشخصية الإمام، وليس لأهل الحل والعقد علاقة بذلك خاصة وأنهم ليسوا معصومين أو منزهين.

ولقد كانت شرائع الإسلام ونظمه وظروفه التي تخلّق فيها واستوى، يوم كان العالم قد فقد مُثُله وأضاع حقيقته، تُعدّه لأنْ يتعدى جزيرة العرب إلى غيرها من أقطار الأرض، ويتجاوز الأمة العربية إلى غيرها من الأمم ليحررها ويدفعها نحو السمو والانطلاق مع مراعاة شعورها لتحصل على الاطمئنان الكافي على مصالحها وكيانها حيث لا تشعر باستثمار واستعباد.

ولا يكون ذلك، مطلقاً، إلا بافتراض الدولة الإلهية، لأن الغلبة في جميع الأمور تكون عندئذ لله وحده حيث (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)

أما إذا كان النظام الانتخابي أو التعيين المشوه هو السائد في الإسلام فإن ذلك سيدفع بولاة الأمور المسلمين إلى الانحياز مع الشعور العربي والحزبي عند كل أمر ونازلة، وفي هذا ما يدفع الأمم الأخرى إلى التربص بالكيد للإسلام والمسلمين، ويدفعهم إلى الخروج على الإسلام لأنهم لم يجدوا فيه الدين الذي يرتفع بهم إلى عالم أسمى ومجتمع أفضل.

والواقع التاريخي شاهد على صدق ما نقول، فقد كان العرب يفضلون عند الخلفاء على الفرس، وغيرهم من الأمم التي دخلت في الإسلام، وكان الفرس وغيرهم يسامون الخسف من الحكومة الإسلامية، حتى لقد عبّر (معاوية)

للأحنف بن قيس يوماً عن عزمه على قتل الموالي من الفرس وغيرهم[1].

وكان ذلك ظاهراً جلياً في السياسة التي اتبعها الولاة في الولايات الإسلامية في (العراق) و (مصر) و (فارس) و (سوريا) وغيرها.

وربما كان هذا هو التفسير الصحيح لنقمة العناصر غير العربية على الدولة الإسلامية، حتى لقد قضوا على الصبغة العربية في الخلافة فانتقلت إلى غير العرب، وكان هذا انتقاماً بطيئاً من العصبية التي سيطرت على أكثر الخلفاء العرب.

ونقرر هنا حقيقة اجتماعية نفسية تقضي علينا بأن نذهب إلى القول بأن الضرورة تقضي بأن تكون الحكومة بعد النبي إلهية يكون تعيين الحاكم فيها بوحي من السماء.

وهذه الحقيقة الاجتماعية تنبع من الإسلام ذاته، فالإسلام يستهدف، من وراء بث تعاليمه بين معتنقيه، تكوين مجتمع مثالي في أوضاعه ومظاهره كافة، بحيث يحقق هذا المجتمع في جميع مجالات النشاط الإنساني أرفع مستوى يمكن أنْ تصل اليه الانسانية.

والحقيقة الاجتماعية التي أشرنا إليها تقضي بأنَّ المجتمع - أي مجتمع كان - لا يمكن أنْ ينفك بحال من الأحوال في تكوينه الاجتماعي، والسياسي، والأخلاقي، عن طبيعة من يشغل مركز القيادة فيه، فالممسك بزمام القيادة العليا في المجتمع هو الذي يهيمن على جميع نواحي النشاط الاجتماعي فيصوغه كيفما يشاء.

والتقدم والتأخر في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية مرهونان بالذهنية التي يمتلكها قائد هذا المجتمع، وبالعقلية التي تسيره، وبمثله العليا التي تهيمن على نشاطه، وهذه الحقيقة يمليها العقل الذي يدرك الوشائج الوثيقة التي

---

(1) «إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد قطعت على السَّلف، وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان، فقد رأيت أن أقتل شطراً، وأدع شطراً، لإقامة السوق، وعمارة الطريق...» راجع العقد الفريد: ٢/٢٦٠ - ٢٦١. ضحى الإسلام: ١/١٨ - ٣٤ والتمدن الإسلامي: ٤/٦٠ - ٦٤ و ٩١ - ٩٦.

تربط الجماعة الإنسانية بقائدها، ويقررها التاريخ كظاهرة عامة في حياة المجتمعات الإنسانية في مراحل تحولها من عقيدة إلى عقيدة، ومن شريعة إلى شريعة، ومن فوضى أو نظام رجعي متخلف إلى نظام آخر انقلابي تغييري شامل.

وهذه هي حالة المجتمع الإسلامي بعد النبي (ص)، فإنه بعد وفاته مباشرة كان مجتمعاً أخذ بالسير على نظم لم يهضمها تماماً، ولذلك فهو قمين بأنْ ينحرف عنها عند أول بادرة تلوح له في الأفق، وتغريه بالانعتاق والرجوع إلى حياة الجاهلية التي تنعدم فيها المسؤولية، وتسيطر عليها الا نانية، ويغلب فيها الشعور بالذات.

والإسلام يسعى ليجعل الحياة التي تدعو إليها مبادئه ونظمه «عادة وطبيعة» تصبح في المسلمين جزءاً من نفسيتهم، وهذا لا يمكن أنْ يحصل إلا إذا تحولت مبادئه في نفوس أتباعه إلى «طاقة» وانصهرت فيها.

ولذلك كان على الإسلام أنْ يوجد قيادة لمعتنقيه تجعل من هذه المبادىء الجديدة عليهم نظاماً يأخذون به أنفسهم عن وعي تام، واقتناع صادق.

وهذه القيادة لا يمكن أن يفوض إليهم أمر اختيارها بحال من الأحوال، لأنَّ عليها ـ وهذه وظيفتها ـ أنْ تعي روح الإسلام بما فيها من صغيرة وكبيرة على السواء، حتى لا تخل بوظيفتها، فلا يمكن أنْ يطلب إلى مجتمع حديث العهد بالإسلام، وهو لا يزال يحنّ إلى جاهلية كانت تهيمن على عقليته فتسيره حسب النظم القبلية الفاسدة التي خلفت فيه، في لا شعوره، رواسب العقائد القديمة المهترئة، أنْ يختار خليفة دون أنْ يرجع إلى ما في نفسه من قبلية جامحة، وعقلية جاهلية.

ولو أجزنا جدلاً للإسلام أنْ يُنيط أمر القيادة بالمسلمين في ذلك العهد كان معنى ذلك أن مبادىء الإسلام قد ناقضت نفسها، فحكمت على نفسها بالموت والاضمحلال فور وفاة النبي (ص)، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، لأن مبادىء الإسلام تنص على أنه دين الناس إلى أن تقوم الساعة.

وربّ قائل يقول: لقد اختار المجتمع الإسلامي فأحسن الاختيار وأثبت

بذلك أنه لم يكن طفلاً بالنسبة إلى المبادىء الجديدة، فقد اختار أبا بكر، وعمر، وعثمان، وهؤلاء جروا بالإسلام إلى هدفه الأقصى بسرعة هائلة وحثيثة، بحيث نقف أمامها معجبين.

والجواب على ذلك سهل بسيط:

إنّنا لا نغمط شيئاً مما لهؤلاء العظماء من فضل، ومقدرة، وتقدير، ولكن الدافع إلى الاحتفاظ بوحدة المجتمع الإسلامي - هذه الوحدة الظاهرية فقط لأنّ التفكك كان يتفاعل في النفوس وقد ظهر عند أول مناسبة - كان لا يعدو عاملاً اجتماعياً مهماً وهو تلك الحروب التي وجهها هؤلاء الخلفاء إلى امبراطوريتي (فارس) و (الروم)، فشغلت المسلمين عن الانتقاض والتفكك حيث وجهوا اهتمامهم نحو المجاهدين في ميادين القتال كما هو شأن جميع المجتمعات التي تهادن، طبيعياً، حكوماتها أثناء انشغالها مع الخارج وفي الحروب خاصة.

وقرار (عثمان) في مواجهة احتجاج المسلمين على سياسته، دليل واضح على ما نقول وذلك عندما شعر بالنقمة تتجمع في الصدور، وأصوات النقد والسخط تتعالى، استدعى مستشاريه وولاته، فعمل برأي (عبد الله بن عامر) الذي أشار عليه بتجهيز الجيوش وإرسالها إلى شتى الميادين، لإشغال الناس بهذه الوسيلة عن تفجير نقمتهم، وبالفعل فقد سكنوا إلى حين، بفضل هذا التدبير السياسي العسكري[1].

والحقيقة التي نخرج بها من هذا العرض هي إنّ المجتمع لم يكن صالحاً لاختيار الإمام، والنبي لا يمكن أنْ يفرط برسالته ويترك المسلمين في فوضى

---

(١) قال الطبري في أحداث سنة (٣٤ هـ): «جمع عثمان أمراء الأجناد... وقال لهم: إن لكل امرىء وزراء ونصحاء... فقال له عبد الله بن عامر: «رأيي اليك يا أمير المؤمنين أن تأمرهم بجهاد يشغلهم عنك، وأنْ تجمرهم* في المغازي حتى يذلوا لك، فلا يكون همة أحدهم الا نفسه، وما هو فيه من دبرة دابته، وقمل فروه...».

«فرد عثمان عماله على أعمالهم، وأمرهم بالتضييق على من قبلهم، وأمرهم بتجمير الناس في البعوث، وعزم على تحريم أعطياتهم، ليطيعوه ويحتاجوا إليه...» (راجع الطبري: ٤/٣٣٣ - ٣٣٥).

* جَمّرَ الجند: ألزمهم بالمرابطة في الثغور إلى أجل غير مسمّى (قاموس).

وبلبلة عندما يترك لهم صلاحية اختيار الخليفة.

وهنا يأتي دور الشيعة الامامية، فيقولون:

الإمام المعصوم في الإسلام هو مناط السلطات جميعاً. فالتشريع والتنفيذ والقضاء أمور ترجع كلها إليه مع ما يتعلق بها من شؤون المال والحرب وعقد المخالفات والمعاهدات وغيرها، ولذلك فهو حقيقة تطالع المسلم في كل يوم لأنه يحسها في جميع شؤون حياته التي يمارسها والمسلم يقف من الإمام المعصوم دائماً موقف المنفعل المتأثر، ولذلك فللإمام أثر عظيم في التكوين النفسي للمسلمين، لأنه، وهذا شأنهم وشأنه، يكون قدوة لهم في كل ما يأخذون وما يدعون، فاتجاهاتهم الخلقية، وعلاقاتهم الاجتماعية تصطبغ باللون الذي ينعكس عليها من حياة الإمام المعصوم في حياته الخاصة والعامة، ولأن حياته هي الينبوع الذي يُغَذّون منه أحلامهم في علاقاتهم، وشؤون معيشتهم، وسلوكهم في الحياة.

ومن هنا كانت الصلة العظيمة بين الإمام المعصوم، وبين التركيب الاجتماعي والمستوى الأخلاقي، في المجتمع.

ومن هنا فإنّ منصب الإمام المعصوم ذو أثر عظيم بالنسبة إلى الدين الإسلامي. وقد كان للمسلمين في النبي رمز حي للدعوة عظيم.

وتوفي النبي فهل استغنت الدعوة عن رمز عظيم؟

لا... لم تبلغ الدعوة بعد في نفوس معتنقيها ما يتحول بمبادئها في نفوسهم من مادة للتفكير إلى طاقة في الشعور، وإذن فلا تزال الدعوة بحاجة إلى رمز حي لها يملأ الفراغ الذي خلفه النبي (ص) وهذا الرمز الحي عند الشيعة هو الإمام المعصوم، ولمّا كان له هذا الأثر وجب أنْ يتوفر فيه من المزايا ما يؤهله لأنْ يكون إماماً، ولا يمكن أن تتيسر المعرفة لجماعة من الناس تنتخبه وتعيّنه، ولذلك كان مرجعه إلى الله، لأنه أعلم بعباده وبما يصلحهم.

وهنا نكون قد انتهينا من تفصيل الأمر البارز الأول في (نظام الحكم في الإسلام) عند الشيعة.

٢ ـ العصمة :

من المسائل التي خالف بها الشيعة من عداهم، مسألة العصمة، وهي في الإمام شرط أساسي لا يكون الإمام إماماً شرعياً عندهم إلا إذا تلبس به، وتحتل هذه المسألة في التفكير الإسلامي مكاناً مرموقاً شأنها في ذلك شأن بقية الشروط التي خالف بها الشيعة غيرهم من فرق المسلمين.

والمنابع التي يصدر عنها الشيعة في تفكيرهم هذا كثيرة، ترجع كلها إلى أصل واحد، وهو تأمين الضمانات كافة التي تساعد الحكومة الإسلامية على أداء وظيفتها كأداة فعالة تعاضد المبادىء الإسلامية في تكون المجتمع المثالي.

أ ـ ماهية العصمة :

ينبغي أنْ نقول إنَّ العصمة ليست أمراً يخرج بالإمام عن كونه إنساناً كعامة الناس، يُحس بما يُحسون من لذات وآلام، ويمور في نفسه ما يمور في نفوسهم من آمال وأحلام وأماني، وهو ليس مخلوقاً آخر لا يلتقي معهم في خصائصهم، كما يريد البعض أنْ يعتبره من مفاهيم الشيعة.

وأما هذه العصمة التي يشترطها الشيعة في الإمام، فهي عبارة عن ملكة نفسية، لا تصدر المعاصي عمَّن اتَّصف بها مع قدرته على مقارفتها، ويزيد آخرون العصمة بياناً، فيرون أنها لطف من الله تعالى بصاحبها.

وأسباب هذا اللطف أربعة :

١ ـ أنْ يكون لنفسه أو لبدنه ملكة مانعة عن الفجور.
٢ ـ أنْ يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.
٣ ـ تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي أو الإلهام من الله تعالى.
٤ ـ مؤاخذته على ترك الأولى، بحيث يعلم أنه لا يتحرك مهملاً، بل يضيّق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة[1].

هذه هي حقيقة العصمة التي يذهب الشيعة إلى اشتراطها في الحاكم

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للحلي : ص/٣٤٢.

الإسلامي العام المعصوم، وهي طبيعية إلى حد بعيد، وليس فيها من الشذوذ والخروج عن المألوف ما يبرر لبعض الباحثين أنْ يرفعوا أصواتهم، منادين بأن الشيعة يرتفعون بأئمتهم إلى مراتب الآلهة.

فنحن نرى، **أولاً**: أنها عاصم نفسي يقوم مقام الرقيب الذي ينبه صاحبه إلى أنه يوشك أنْ يشذ عن الطريق كلما حدثته نفسه بالانحراف والشذوذ.

ونحن نرى **ثانياً**: إن المنابع التي تستمد منها هذه الملكة قوتها هي وعيه التام لما في الطاعة والاستقامة من حسن وصلاح ولما في المعصية من عيوب ومآخذ يجب أنْ يتسامى عنها كل من يشعر بكرامته كإنسان. ويتأكد هذا العلم وتزداد النفس وعياً له بأوامر الله تعالى ونواهيه التي تحض على الاستقامة والصلاح، وتنهي عن مقارفة الإثم والعيوب. ولكي يكون الإمام المعصوم رمزاً حياً للشريعة التي يمثلها، ومثلاً أعلى لهؤلاء الذين يحكمهم وجب عليه أنْ يأخذ نفسه بالسير على أَوْلَىٰ الأمور وأهداها، وأكثرها استقامة وصلاحاً فإذا شذ عن هذا ولم يأخذ نفسه بالسير على الأَوْلىٰ، كان على الله أنْ يؤاخذه، لأنه، بتركه السير على الأَوْلَىٰ، يفرط في واجب من واجباته.

ونحن نرى، **ثالثاً**: أنَّ هذه الملكة التي يجب أنْ يتصف بها الإمام، لا تغله عن القدرة على فعل المعصية. بل هو قادر على فعلها ولكنه يعفّ عنها لأنه يعي ما في مقارفتها من حطّة وضعة لا يجوز لإنسان كامل أنْ يتصف بهما في سبيل لذة زائلة.

هذه هي العصمة التي يشترطها الشيعة في الإمام.

وهنا نسأل: أي شذوذ في هذا التفكير يسمح لمن خالف الشيعة في هذا الشرط، أنْ يشنع عليهم ويبالغ في التشنيع، وما هي الجريمة في أنْ يكون للإمام من السمو النفسي والخلقي ما يجعله قدوة لتابعيه، ورمزاً حياً للشريعة التي يمثلها في منصبه؟

إنَّ الشيعة عندما يشترطون العصمة في الإمام فكأنهم يقررون: إنَّ المواهب التي يحملها الشخص في نفسه هي التي تجعله صالحاً للحكم، أما إذا لم يكن لديه من المؤهلات ما يرفعه إلى هذا المقام، فلن يرفعه إليه سبب

خارج عن نفسه أبداً.

والدليل على أنَّ مذهب الشيعة في العصمة ليس شذوذاً عن طبيعة الأشياء، وإنما هو منسجم معها، أنهم يجيزون العصمة لأي إنسان ملتزم بأوامر دينه، غير شاذ عنها أو خارج عليها، فإنَّ هذا الشخص يستطيع إذا أخذ نفسه بالمران أنْ يصل إلى مرتبة العصمة، وما هي في حقيقتها إلا عبارة عن أعلى مراتب العدالة، وهم ينسجمون في تفكيرهم هذا مع مبادىء الإسلام، فهي تنادي بأنَّ في كل إنسان من الإمكانات ما لو استغله لارتفع به إلى أعلى مراتب الكمال.

وغاية الفرق بين الإمام وغيره من عامة الناس في هذا الأمر، أنَّ الإمام يجب أنْ يكون معصوماً لأنَّ المنصب الذي يشغله يحتم العصمة عليه، لأنه المثال الذي يقتدي به عامة المسلمين.

ب ـ مسألة العصمة في التفكير الاسلامي:

هناك طائفة كبيرة من أعلام المفكرين الإسلاميين تشترط، كالشيعة، العصمة في الإمام وكذلك مذهب (الهُذَيْلِيَّة) من (المعتزلة) فقد قالوا:

«ولا تخلو الأرض من جماعة هم أولياء الله، معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، فهم الحجة لا التواتر، إذ يجوز أنْ يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً، إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم، وإلى ذلك ذهب (أبو يعقوب الشحام) و (الآدمي)...»[١].

وذهب (النظامية) من المعتزلة إلى هذا، فقد قال (إبراهيم بن سيار النظام):

«إنَّ الإجماع ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أنْ يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم»[٢].

وشايعه على ذلك من فرق المعتزلة (الخابطية) أصحاب (أحمد بن

---

(١) الملل والنحل: ١/٥٣.
(٢) الملل والنحل: ١/٥٧.

خابط)، و (الحدثية) أصحاب (الفضل الحدثي).

وممن ذهب إلى أنَّ العصمة ضرورة لا غنى عنها في مسألة الحكم في الإسلام العلامة (محمد بن زكريا الرازي)، إلا أنه لم يشترطها في الحاكم، وإنما اشترطها في أهل الإجماع، أي إنَّ العلماء إذا أجمعوا على شيء واتفقت أقوالهم فيه كان ذلك دليلاً على عصمتهم وعلى عدم تطرق الخطأ والزيغ إلى ما ذهبوا إليه، وقد استند بذلك على قوله تعالى: ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ و ﴿**أولو الأمر**﴾ عنده هم أهل الإجماع[1].

ولعله قد انفرد بهذا القول بين علماء أهل السنة.

ج ـ مسألة العصمة في الكتاب والسنة:

نظرية العصمة ليست نتاجاً عقلياً بحتاً، بل تستند في كثير من عناصرها إلى نصوص قرآنية ونبوية، شأنها في ذلك شأن أغلب جوانب التفكير الديني عند المسلمين، فهذا التفكير يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتاب والسنة ويستلهمهما في سائر خطواته. وإذن فلا بد من أنْ يكون لهذه النظرية جذور ممتدة فيهما، تدل على العصمة وتشير إلى بعض ملامحها.

فمن الكتاب قوله تعالى مخاطباً لإبراهيم:

﴿**إني جاعلك للناس إماماً، قال: ومن ذريتي؟ قال: لا ينال عهدي الظالمين**﴾[2].

فالآية دالة على أن الإمامة على الخلق لا تجوز إلا لمن بريء من الظلم، أما من كان ظالماً فلا يصح أنْ يحكم، والظلم هو المعصية، ويتحقق إما بظلم النفس، أو بظلم الغير، وإذن، فيتعين أنْ يكون الإمام معصوماً قد بريء من ارتكاب الذنوب منذ الصغر، فلم يقارف في حياته ذنباً قط، ولم يتلبس بأية جريمة خلقية، أو اجتماعية، أو غيرهما .

---

(١) تفسير الرازي: ١/ ١٤٤ وما بعدها.

(٢) البقرة/ مدنية: ٢/ الآية: ١٢٤.

وقوله تعالى في آية التطهير:

﴿إنّما يريد الله ليُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البيتِ ويُطَهِّركم تَطْهيرا﴾[١].

وقد وردت الرواية في سبب نزولها عن عائشة أم المؤمنين، قالت: «خَرج رسول الله غداة يوم، وعليه مرط مرجل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»[٢].

ومن السنة جملة من الأحاديث:

منها حديث الثقلين وقد جاء فيه:

«.. فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم»[٣]، والضمائر ترجع إلى الثقلين، وهما كتاب الله وعترة النبي. وجاء في بعض الروايات:

«وليقتد بأهل بيتي من بعدي، فإنهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي»[٤].

وجاء في روايات أخرى:

«فإنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة»[٥].

والضمير هنا يرجع إلى (علي) وذريته.

وجاء في بعض الروايات:

«في كل خلف من أمتي، عدول من أهل بيتي، ينفون عن هذا الدين

---

(١) الأحزاب/ مدنية: ٣٣/ الآية: ٣٣.
(٢) صحيح مسلم: ٧/٧٢ وما بعدها.
(٣) الصواعق: ص ١٤٨.
(٤) كنز العمال ج ٦ حديث رقم ٣٨١٩ ومسند أحمد: ٥/٩٤.
(٥) كنز العمال (١٢) الفصل الثاني في فضائل علي.

تحريف الضالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، ألا وإنَّ أئمتكم وفدكم إلى الله فانظروا من توفدون»[1].

ومنها قول النبي (ص):

«علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار»[2].

ومنها ما ورد عن الديلمي عن عمار وأبي أيوب أن رسول الله قال:

«يا عمار إنْ رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس، فإنه لن يدلك على ردى، ولن يخرجك من هدى»[3].

والذي يخرج به الباحث من دراسة هذه النصوص، واستيحاء بعض التعابير الواردة فيها هو ما يؤلف البذور الأولى لنظرية العصمة التي شيد أركانها مفكرو الشيعة فيما بعد، فإذهاب الرجس الوارد في الآية الكريمة، وكون أهل البيت لن يخرجوا من هدى، ولن يدخلوا في ضلالة، كل هذه، تشير إلى العصمة عن الذنب، والسير على منهاج الشيعة في الصغير والكبير من الأمور.

وهنا تبدو لنا عقدة جديدة تقول:

«إنَّ أهل البيت الذين يرجعون بنسبهم إلى علي بن أبي طالب كثيرون ومن الملحوظ أن العصمة ليست ثابتة لهم جميعاً، فكيف يصح الأخذ بهذه الروايات مع مخالفتها للواقع الملموس؟».

وقد أجاب باحثو الشيعة عن هذا بقولهم:

«إن المراد منهم في هذه الروايات أئمتهم وليس جميعهم، لأنَّ هذه المنزلة ليست إلا لحجج الله، والقوامين بأمره خاصة، بحكم العقل والنقل».

---

(١) الصواعق: ص ١٤٨.

(٢) راجع (دلائل الصدق) لمحمد حسن المظفر: ٢/٣٠٣ ـ ط. دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

(٣) كنز العمال ج ١٢ الفصل الثاني ـ فضائل علي.

تحليل جديد للآية على ضوء علم النفس:

ويقف الشيعة عند هذا الحد من استنطاق الآية الكريمة.

ولكن الذي نراه حين نستوحي هذه الآية، بمعرفة الأبحاث الحديثة في علم النفس، إنَّ الآية قد جاءت تقرر حقيقة نفسية عظيمة أجمعت عليها المدارس النفسية على ما بينها من خلاف عظيم في غيرها من المسائل.

فمن المقرر في علم النفس أنَّ لسني الحداثة الأولى أثراً عظيماً في التكوين النفسي والخلقي لأي إنسان، ولذلك فأي تلقين منحرف، أو سلوك شاذ، أو نشأة في وسط منحرف ومنحط، اجتماعياً وخلقياً، خليق بأن يترك في نفس الطفل رواسب ضارة، تغور على الأيام، من عالم الشعور لتستقر في اللاشعور، فينشأ الطفل وبه اتجاه لا شعوري نحو مقارفة الإثم والجريمة، وتزداد هذه الرواسب الضارة ضراوة وفعالية بزيادة ما يمدها به المحيط والمعشر الذي ينشأ فيه الطفل من الانطباعات السيئة عن الحياة والناس.

ولذلك نرى أنَّ علم النفس الجنائي يتجه دائماً إلى علاج الميول الإجرامية في المجرم بالبحث عن هذه الرواسب النفسية المترسبة في اللاشعور.

وحينما نريد أنْ نجعل، من إنسان ما، حاكماً، علينا أنْ نتأكد جيداً من أنه سليم في تركيبه النفسي، وأنه لا يحمل في لا شعوره رواسب ضارة، إذا أردنا حكماً صالحاً مستقيماً.

أما إذا قدمنا إلى الحكم إنساناً مشوش التركيب النفسي بحكم ما يعبث في لا شعوره من الميول والرغبات، فيجدر بنا ألا نأمل كثيراً في حكم صالح لأنَّ هذه الرواسب النفسية لا بد أنْ تؤكد وجودها يوماً فتنحرف بالحاكم عن سواء السبيل. وإنَّ الداء الذي تشكو منه الحضارة الحديثة هو هذا الداء وهذه شهادة من مفكر ثقة، ذي خبرة واسعة في هذا الأمر:

«... ونحن ندرك أنَّه بالرغم من الآمال العريضة التي وضعتها الانسانية في الحضارة العصرية، فقد أخفقت هذه الحضارة في إيجاد رجال على حظ من الذكاء والجرأة يقودونها عبر الطريق الخطر الذي تتعثر فيه، لأنَّ بني الإنسان لم

ينموا بالسرعة نفسها التي تثب بها الأنظمة من عقولهم، ومن ثم فإنّ أكثر ما يعرض الأمم العصرية للخطر هو النقص العقلي والأدبي الذي يعاني منه الزعماء السياسيون. . . »[1].

لهذا نرى كثيراً من الحكومات تعنى عناية خاصة بمن يشغلون وظائف مهمة وخطرة في الدولة، فتتأكد من سلامة كيانهم النفسي قبل أنْ تنيط بهم المسؤوليات، وتفصلهم عن وظائفهم بمجرد معرفة المسؤولين فيها بأنهم مرضى من الناحية النفسية كما صنعت حكومة الولايات المتحدة ببعض موظفي وزارة خارجيتها، فقد فصلتهم لأنهم لا يؤتمنون على أسرار الدولة. وعند البحث عن السبب في عدم ائتمانهم على تلك الأسرار تبين أنَّ السبب الوحيد هو أنَّ فيهم ميولاً جنسية شاذة، أي إنهم مرضى نفسياً.

بل إنَّ بعض الدول الحديثة، كـ(إنجلترا) مثلاً، تعد رجال الحكم فيها في مدارس خاصة، إعداداً خاصاً، كل ذلك تثبتاً من سلامة البناء النفسي لمن تناط به مسؤوليات الحكم لكي لا ينحرف فيها ولا يشذ.

وإذن فالذي يحمل في لا شعوره جراثيم مرضية ضارة لا يجوز أنْ يحمل مسؤوليات عظيمة لأنه غير أمين على هذه المسؤوليات، ولأنه خليق لو حملها أنْ يخونها، ولو من حيث لا يشعر ولا يعي أنَّه يخون!!

وقد جاءت هذه الآية الكريمة تعلن هذا المبدأ النفسي الكبير، فتنادي بأنَّ المرضى في نفوسهم لا ينالهم عهد الله، ولا يمكن أنْ يقدم الله حاكماً مريضاً، لأنه دائماً مظنة الانحراف والزيغ تحت ضغط مؤثرات مرضية لا بد له فيها.

ولكي نطمئن إلى أنَّ الحكم الذي يوجه المسلمين بعد وفاة النبي (ص) حكم صحيح مستقيم، لا بد لنا من أنْ نطمئن إلى أنَّ الإرادة المهيمنة على جهاز الدولة الإسلامية هي إرادة سليمة من الأمراض الكفيلة بأنْ تذهب باتزانها، ولكي نثق ثقة تامة باتزان هذه الإرادة، وبسلامة الجهاز النفسي الذي تصدر عنه يجب أنْ يكون الحاكم الإسلامي معصوماً، . . . نعم، بهذا نطمئن تماماً إلى خلو الجهاز النفسي في الحاكم من أية رواسب ضارة قد تنحرف به حين يمارس

---

(١) الكسيس كارليل: الانسان ذلك المجهول: ص ٣٥ مؤسسة المعارف ـ بيروت.

سلطاته الواسعة.

وهنا يأتي من يقول: إنَّ الآية قد أشارت إلى أنَّ الحاكم الإسلامي لا يجوز أن يكون ممن قارفوا جريمة، ولكن هذه الرواسب اللاشعورية، التي تجعل الاتجاه نحو الجريمة اتجاهاً طبيعياً في الإنسان، لا تنشأ عن مقارفة الجريمة فحسب...

ونحن نقر بهذا ونقول:

حَسْبُ الآية الكريمة أنها قد أشارت إلى هذا المبدأ النفسي بسبب من أسبابه، وهو الرواسب التي تنشأ عن مقارفة الجريمة، وهذا لا يعني أنها لا تدخله في حسابها فيما لو كانت هذه الرواسب قد نشأت عن سبب آخر.

هذا ما ساقتنا إليه مبادىء علم النفس الحديث، فهي تؤكد على ضرورة كون الحاكم متمتعاً بالصحة النفسية، وقد رأينا أنَّ المبادىء الإسلامية تؤكد على هذا أيضاً، أفَيَكُونُ الشّيعة بعد ذلك قد أتوا ببدع من القول حين سايروا الحقائق العلمية والموضوعية وساروا على منهاج المبادىء الإسلامية؟ أمْ أنَّ في التعبير بلفظ «العصمة» ما يخرج بالحقيقة العلمية عن كونها حقيقة علمية؟ فنضطر إلى استبدال لفظة «العصمة» بلفظ آخر ينطبق على المفهوم الحديث: كالصحة النفسية مثلاً.

العصمة والتدرج في التشريع:

وإذا تناولنا مسألة العصمة من زاوية أخرى، أَلْفَيْنَاهَا ضرورية وطبيعية أيضاً، ولم نر فيما ذهب إليه الشيعة من اشتراطها شذوذاً أو خروجاً عن طبيعة الأشياء.

فالدين الإسلامي، باعتباره نظاماً شاملاً لكل شؤون الإنسان، يريد لنفسه الثبات والرسوخ والاستمرار، يحسب حساباً للوضع الاجتماعي بالنسبة إلى كل حكم من أحكامه، ويقدر تقديراً دقيقاً القابليات والمجال النفسي ليعرف مدى تقبل المجتمع لحكم ما من أحكامه، مع مراعاة الظرف والمجال اللذين يكتنفان المجتمع.

فهو يحرص كل الحرص على ألا تسبق أحكامه وقوانينه الظرف الاجتماعي، لأنها سترهق المجتمع حين تطلب منه اللحاق بها وهو لا يستطيع لعدم توفر الإمكانات التي تتيح له ذلك وإنما يجب أنْ تواكب الأحكام المجتمع في ظرفه الاجتماعي وتحاذيه، ولذلك قد يعجب من يرى كيف أنّ الرسول قد سنّ التشريعات القانونية في تدرج ولم يفاجىء بها المجتمع الإسلامي دفعة واحدة، ولكن لا مجال للعجب، بل العجب في أنْ لا تأتي الأحكام على هذا النحو من التدرّج، لأنّ هذا هو السبيل القويم للرسالات التي تريد أنْ تخلق عالماً جديداً فتتدرج في رفع مستواه.

وقد كان النبي على وعي تام لهذه الحقيقة النفسية والاجتماعية العظيمة وقد بلغ من وعيه لها، وعمله بها، أنه كان يستنها في غير أحكام الشريعة من الأمور، فنسمعه يقول لعائشة:

«لولا أن قومك حديثو عهد بالإسلام، لهدمت الكعبة فجعلت لها بابين».

وما ذلك إلا لأنّ العرب كانوا لا يزالون بعيدين عن النضوج النفسي، فقد لا يهضمون مثل هذا العمل، فتتأثر نفوسهم بما فيها من رواسب العهد البائد وهم حديثو عهد بالإسلام.

وبعد وفاة النبي (ص) كان المجتمع الإسلامي لا يزال طفلاً بالنسبة إلى العقيدة الإسلامية، فلا بد من ممثل للنبي يأخذ على عاتقه إصدار التشريعات الاجتماعية الموافقة للظرف والحادث، مستهلماً ذلك من صميم المبادىء الإسلامية، خصوصاً وأنّ العالم الإسلامي كان مقدماً على تطورات تتعلق بجميع شؤونه وأوضاعه.

أما وقد توفي النبي (ص) دون أنْ يُعيّن لجنة تشريعية تتولى إصدار التشريعات فالمنطق يقودنا تلقائياً إلى إلْقَاءِ هذه المهمة على عاتق الحكومة الإسلامية حيث يكون الإمام هو المرجع التشريعي الأعلى[1].

---

(١) ولذلك نرى الإمام علياً قد أبى أنْ يقبل البيعة من (عبد الرحمن بن عوف) في الشورى حين طلب منه أنّ يبايعه على العمل بكتاب الله والسنة وسيرة الشيخين، وقال له: «بل على الكتاب والسنة واجتهاد من رأيي». وذلك لأنّه لم يُرِد أنْ يقيد نفسه في مقام التشريع =

ومن أُولى شروط المرجع التشريعي في قانون من القوانين أنْ يكون على علم تام بهذا القانون وروحه العامة، وأنْ يكون على وعي تام للتطورات الاجتماعية كافة، في الأمة التي أُناطت به مهمة التشريع.

والإسلام رسالة دينية فذة جمعت بين شؤون الروح وشؤون المادة في نظام من القوانين عظيم، فالقائم على شؤون التشريع فيه يجب أنْ يجمع إلى الوعي التام للروح العامة للقوانين، والوعي التام للتطورات الاجتماعية في الأمة، صفة روحية خاصة يستطيع بها أنْ ينفذ إلى أعماق النفس الإنسانية.

ولا بد من أنْ يكون النبي قد عهد إلى المرجع التشريعي بعده بالتشريعات التي تساعد المجتمع الإسلامي على التدرج والنمو وفقاً للتطورات التي ستتعاقب على المسلمين، ولن يكون هذا الإنسان الذي ينيط به النبي مهمة التشريع إلا خليقاً بهذه المهمة العظيمة، وأُولى هذه الضمانات المطلوبة في مثل هذا الانسان هي (العصمة) التامة عن الذنب، وعن الخطأ، والانحراف، وسوء التأويل.

هذه هي (نظرية العصمة) التي خالف بها الشيعة من عداهم من فرق المسلمين، وقد رأينا أنهم حين يشترطونها في الإمام لا يشذون عن مبادىء الإسلام فهي ضرورة يمليها الواقع الإسلامي من جميع الوجوه.

٣ ـ النص:

إنَّ اشتراط النص الذي ذهب إليه الشيعة كان مسايراً لطبيعة الوضع والواقع كما رأينا في أبحاثنا السابقة، وقد اتضح لنا بأن عدم النص مناقض لحكمة النبي ومبادىء الإسلام عند دراسة الأمر دراسة علمية اجتماعية صحيحة، وعند الأخذ بعين الاعتبار الظروف التي توفي النبي (ص) بها والوضع الذي كان فيه المسلمون، هذا الوضع الذي يفرض على المسؤول استخلاف من يقوم مقامه ليحفظ للرسالة سيرها ومعناها.

= بسوابق تشريعية لغيره، قد لا يكون راضياً عنها، وقد لا تكون ملائمة لما يجد من الظروف الاجتماعية.

والغريب في أمر الذين يستهجنون اشتراط النص هو إعجابهم بأبي بكر عندما عهد إلى عمر بالخلافة بعده، إذ يكبرون منه هذا التصرف النبيل، حفظاً لوحدة المسلمين، وخوفاً من انتقاضهم علي الإسلام بعد وفاة الخليفة إذا لم يكن هناك قائم على أمورهم، يكبرون من أبي بكر هذا التصرف وإن كان خرقاً لقاعدة الشورى التي بها يتعين الخليفة حسب منطوقهم، لأنهم يرون أنَّ الظرف الذي توفي فيه أبو بكر كان يقضي بذلك ويحتمه، ويرون فيه شاهداً على مقدرة سياسية فائقة، ثم لا يستغربون ما ينسبونه إلى النبي (ص) من أنه توفي ولم يعهد إلى أحد يقوم بأمور المسلمين بعده!! بل تركهم يتيهون لا يعرفون ما يقدمون عليه، مع العلم بأن الظرف الذي توفي فيه النبي (ص) كان أدق من الظرف الذي توفي فيه أبو بكر وأخطر على الاسلام والمسلمين.

فمنطق العقل، بملاحظة الوضع الذي توفي فيه النبي (ص) يملي علينا القول بضرورة العهد إلى من يقوم بأمور المسلمين من بعده، والشيعة الإمامية الاثنا عشرية يؤمنون بهذا المنطق وبهذه الضرورة ويقولون: إنَّ النبي قد استجاب لها، وعهد إلى من يقوم بأمور المسلمين من بعده.

وقد كان مصب البحث في حديثنا السابق عن مسألة النص هو البحث عما إذا كان للنبي أنْ ينص على أحد بعده، أما مصب البحث هنا فهو البحث عن النصوص التي وردت عن النبي (ص) في هذا الشأن والتي ذهب الشيعة إلى الدلالة عليها.

يقول المسلمون الشيعة:

لكي تصبح الخلافة أمراً مفروغاً منه عند المسلمين القريبين من النبي والبعيدين عنه في المدينة وفي غيرها من الأمصار الإسلامية فقد أكثر النبي تصريحاته حول عهد الخلافة بعده إلى (علي بن أبي طالب) كما كثرت تصريحاته بأنَّ هذا المنصب لم يثبت لعلي باختياره هو، وإنما ثبت له بأمر الله تعالى[1]، فكثيراً ما وقف النبي في الناس يعالنهم أنَّ علياً هو صاحب الأمر من

---

(١) جاء في (السيرة الحلبية)، و (نور الأبصار): بعد أن جهر النبي بنص الغدير في علي بن أبي طالب، بلغ ذلك (الحارث بن النعمان الفهري)، فاتجه نحو النبي حتى أتى =

بعده، وأنه خليفته ووصيه، والغاية من هذا الترديد هي ترسيخ هذا الأمر في النفوس.

ولقد وفق النبي في هذا الأمر إلى حد بعيد، والشاهد على هذا قول (الزبير بن بكار):

«كان عامة المهاجرين، وجل الأنصار، لا يشكون أنَّ علياً هو صاحب الأمر بعد رسول الله»(١).

أما النصوص الواردة، والتي يستند عليها الشيعة، فهي كثيرة جداً، ولكننا نقتصر على ذكر بعضها، ومن أراد التوسع في ذلك فليراجع الكتب المخصصة لذلك.

١ ـ نص الدار:

أول نص صدر عن النبي (ص) في خلافة (علي) هو نص الدار، وقد صدر في فجر الدعوة الإسلامية، عندما كان مصيرها لا يزال سراً في ضمير الزمن، وهذا النص يدل دلالة قاطعة على أنَّ الخليفة بعد النبي هو (علي بن أبي طالب).

ونحن نرى أن التفكير في الخلافة لم يكن متأخراً جداً كما يذهب إلى ذلك بعض المؤرخين، وإنما نرى أن التفكير فيها كان مبكراً جداً، وكان مبعث هذا التفكير هو (نص الدار).

و(نص الدار) كما رواه أكثر المؤرخين والمحدثين، وعلى رأسهم (الطبري) و (ابن الأثير) و (مسند أحمد)، و (كنز العمال)، و (شرح النهج)،

= (الأبطح) فنزل عن ناقته فأناخها، وعقلها، ثم أتى النبي وهو في ملأ من أصحابه، وقال: يا محمد أمرتنا من الله أن نشهد ألا إله إلا الله وأنك رسوله ففعلناه، وأمرتنا أنْ نصلي خمساً فقبلناه، وأمرتنا أنْ نصوم (شهر رمضان) فقبلناه، وأمرتنا أنْ نحج البيت فقبلناه، ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت: «من كنت مولاه فعلي مولاه». وهذا شيء منك أم من الله؟ فقال النبي: والذي لا إله إلا هو أنه من الله». (راجع السيرة الحلبية ٣/٢٧٥) ـ و(نور الأبصار ص: ٧٨).

(١) شرح النهج: ٦/٢١.

يتلخص فيما يلي[1]:

لما نزلت: ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾ دعا الرسول علياً، وكلفه بتحضير الطعام ودعوة آل عبد المطلب، فقام علي بتنفيذ الأوامر، وبعد أنْ شبع القوم وارتووا وقف الرسول بينهم خاطباً: «يا بني عبد المطلب، إني والله ما أعلم أنّ شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أنْ أدعوكم إليه، فأيّكم يؤازرني على هذا الأمر، على أنْ يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم».

أحجم القوم عن الدعوة إلا علياً، وهو أحدثهم سناً، فقد أجاب قائلاً:

«أنا يا رسول الله أكون وزيرك عليه».

أما النبي فقد أعاد القول ولا يزال القوم محجمين، ولا يزال (علي) معلناً القبول. . . وعندئذ أخذ النبي برقبة علي وقال للحاضرين:

«هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا».

والقوم يضحكون من النبي ودعوته، وقد قالوا لأبي طالب وهم يخرجون من دار النبي:

«قد أمرك أنْ تسمع لابنك وتطيع».

هذه خلاصة الحديث، ولا ريب في صحته، بعد أنْ اتفق عليه فحول العلماء والمحدثين، وهو يدل دلالة واضحة ناطقة بأخوة علي ووصايته وخلافته بعد النبي:

«هذا أخي، ووصيي، وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا».

٢ ـ حديث المنزلة:

ومن النصوص التي أشرنا إليها حديث المنزلة، وذلك أنَّ النبي لما آخى بين المهاجرين قبل الهجرة اصطفى علياً لنفسه فآخاه وقال له: «أنت مني بمنزلة

---

(١) الطبري: ٢/٢١٧ ـ مسند أحمد ١/١١١ ـ كنز العمال: ٦/٣٩٦ ـ ٣٩٧ ـ الكامل لابن الأثير: ٢/٢٨ ـ شرح النهج لابن أبي الحديد: ٣/٢٦٣ وغيرها.

هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»[١].

وإذا أردنا أنْ نعرف منزلة علي عند النبي على ضوء هذا الحديث، وجب علينا أنْ نعرف منزلة هارون من موسى حين يسأل ربه: ﴿**واجعل لي وزيراً من أهلي، هارون أخي، أشدد به أزري، وأشركه في أمري**﴾.

والذي يثبت لهارون هذه الصفات بأسرها هو قوله تعالى:

﴿**قد أوتيت سؤلك يا موسى**﴾.

وقول موسى مخاطباً هارون:

﴿**اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين**﴾[٢].

وإذن، فهارون وزيره، وشريكه في أمره، وخليفته في قومه، فإذا أنزل النبي علياً من نفسه منزلة هارون من موسى، فقد أثبت له بحكم هذا التنزيل جميع الصفات التي ثبتت لهارون، اللهم إلا النبوة وهذه خرجت بقوله (ص): «ألا إنه لا نبي بعدي».

فاه النبي (ص) بهذا الحديث قبل الهجرة النبوية، وقد كرره في موارد كثيرة متلاحقة، ففي المؤاخاة الثانية، وكانت في المدينة بعد الهجرة، وكان الطرفان المتآخيان فيها المهاجرين والأنصار، ولم يؤاخ بين علي وبين أحد من الأنصار. ولم يؤاخ بين نفسه وبين أحد من الأنصار، وإنما اصطفاه لنفسه وأصفاه نفسه، فآخاه وقال له:

«أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»

وفي احدى زياراته لـ(أم سليم بنت ملحان بن خالد الأنصارية) قال لها:

«يا أم سليم، ان علياً لحمه من لحمي، ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هارون من موسى»[٣].

---

(١) راجع كنز العمال: ٦/ ٣٩٠ وكذلك ٥/ ٤٠.

(٢) طه/ مكية: ٢٠ / الآية: ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٦ والأعراف/ مكية: ٧/ الآية: ١٤٢.

(٣) كنز العمال: ٦/ ١٥٤ رقم ٢٥٥٤.

وحينما كان (أبو بكر) و (عمر) و (أبو عبيدة) عند النبي (ص) وهو متكيء على علي ضرب بيده على منكبه، ثم قال: «يا علي أنت أول المؤمنين إيماناً، وأولهم إسلاماً، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى»(١).

وحينما سد النبي الأبواب الشارعة إلى المسجد إلا باب علي، ووجد بعض المسلمين في أنفسهم هذا الفضل فقال (ص) في خطبة له: «ما أنا سددت أبوابكم وفتحت باب علي ولكن الله فتح باب علي وسد أبوابكم، إلى أنْ قال: «وهو مني بمنزلة هارون من موسى»(٢).

وحينما خرج النبي إلى غزوة (تبوك) في السنة التاسعة للهجرة، وخرج الناس معه، قال علي للرسول: «أخرج معك؟» فقال النبي: «لا»، فبكى علي... فقال له رسول الله: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي»(٣).

هذا هو (حديث المنزلة) وهذه هي موارده التي وقعنا عليها، وقد سقناها ليتبين أن النبي (ص) أراد علياً كهارون في جميع المنازل والشؤون، ومنها الخلافة العامة. وإنه إنما اقتصر على هذا الأسلوب من الكلام، وهذه الصيغة الخاصة في جميع الموارد ولم يستعمل غيرها، ليعقل المسلمون مدلوله والمراد منه، فيرتفع ذلك شك الشاك وريبة المستريب.

ولا نريد أنْ يفوتنا التعليق على الزيادة التي ألحقها النبي بالحديث في آخر موارده على ملأ من ثلاثين ألفاً من المسلمين، وذلك قوله: «إنه لا ينبغي لي أنْ أذهب إلا وأنت خليفتي» وإننا نفهم السر في الحاق هذه التكملة بهذا الحديث في هذا المورد خاصة دون غيره من الموارد، إذا ما عرفنا طبيعة الظروف التي اعتورت صدور الحديث بهذه التكملة، فآخر موارد الحديث غزوة (تبوك)، وغزوة (تبوك) كانت في السنة التاسعة للهجرة، والوجه الذي كان يقصده النبي في هذه الغزوة هو بلاد الروم، وهو وجه بعيد عن المدينة جداً، فأراد النص على

---

(١) كنز العمال: ٦/٣٩٥.
(٢) كنز العمال: ٦/٤٨ رقم الحديث ٦١٥٦.
(٣) الطبري: ٣/١٤٤ والصواعق المحرقة: ص ١١٩ مع تغيير يسير.

(علي) بما لا يقبل الشك.

٣ ـ حديث الولاية:

وهذا نص آخر يدل على ما يذهب الشيعة إليه في الخلافة، وهو قول النبي عن علي في مناسبات كثيرة:

«وعلي ولي كل مؤمن بعدي»[١].

وخطابه لجماعات المسلمين في مناسبات كثيرة أيضاً:

«فإنه مني وأنا منه، وهو وليكم بعدي»[٢].

وقد فسر علماء أهل السنة هذه الأحاديث الواردة في علي بأن المراد منها هو: المحب، أو النصير، أو الصديق، أو التابع، أو الحليف، أو الجار، إلى غير ذلك.

ولو كان النبي يقصد هذه التفسيرات لما احتاج إلى اتباع أقواله بـ (بعدي) لأن هذه الأمور لا تتعلق بعلي وحده، حيث كان كثير من الصحابة يتمتعون بمثل هذه الثقة من النبي، فالقصد إذن من تصريحات النبي هو إثبات الولاية بعد وفاته لعلي. أما التعبير عن أمور ملحوظة من الناس ومعلومة منهم فلا يستدعي مثل هذا الاهتمام من النبي (ص) مطلقاً.

٤ ـ حديث الغدير:[٣]

وننتقل الآن إلى (حديث الغدير) وما يتعلق به، و(حديث الغدير) في ذاته، واضح القصد، بين الدلالة مثل إشراقة الشمس، في جميع طرقه التي روي بها، فإنك حين تنظر إليه مجرداً نفسك عن العصبية المذهبية، التي تدفع بك إلى التماس المعاني البعيدة لهذا النص، تجده دالاً دلالة لا يدخلها الريب، ولا يعتورها الشك، على القصد منه.

---

(١) و(٢) كنز العمال: ٣٥٦/٦ كذلك راجع مستدرك الحاكم: ١١٠/٣ ومسند أحمد: ٤٣٧/٤ والصواعق المحرقة لابن حجر: ص ١٢٢.

(٣) رواه من الصحابة مائة وعشرة، ومن التابعين أربع وثمانون، ومن العلماء، على اختلاف طبقاتهم، ثلاثمائة وخمسون، ولكي تطلع على حديث الغدير بنصوصه المتواترة مع أسانيدها راجع كتاب (الغدير) للعلامة الأميني (رحمه الله).

النص:

وهذا هو الحديث كما رواه الصحابة والعلماء:

أمر النبي (ص)، وقد انتهى بالسير إلى (غدير خم)، مرافقيه بالوقوف، وكان (غدير خم) مفرق طرق القوافل، كما أمر برد الذاهب، وحبس الآتي عن المسير، حتى تكاملوا واجتمعوا، فقام يخطب فيهم قائلاً:

يا أيها الناس، يوشك أنْ أُدعى فأجيب، وإني مسؤول وإنكم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟

قالوا نشهد أنك بلغت، وجاهدت ونصحت فجزاك الله خيراً.

قال: ألستم تشهدون لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله وأن جنته حق، وأنَّ ناره حق، وأن الموت حق، وأن البعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور؟

قالوا بلى نشهد بذلك

قال: اللهم أشهد... اللهم أشهد... اللهم أشهد:

إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، وأخذل من خذله، وأدر الحق معه أينما دار.

يا أيها الناس:

أنا فرطكم، وإنكم واردون علي الحوض، حوض أعرض مما بين (بصرى) إلى (صنعاء)، فيه عدد النجوم قدحان من فضة، وإني سائلكم حين تردون علي الحوض كيف تخلفوني فيهما: الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله تعالى وطرفه بأيديكم، فاستمسكوا به ولا تضلوا ولا تبدلوا، وعترتي أهل بيتي، فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض».

وما أن فرغ من كلامه حتى اندفعت الوفود إلى علي تبايعه وتهنئه:

«بخ بخ لك يا علي أصبحت مولانا ومولى كل مؤمن ومؤمنة!».

ظروف النبي (ص) بالنسبة إلى النص:

هذا هو (حديث الغدير) الذي ورد في النص على ركن من أركان الدين، وأنَّ ما فيه من الأدلة والقرائن لا يدع مجالاً للريب في مدلوله الذي يدعيه الشيعة الاثنا عشرية، وسنأتي على بيان ذلك بعد قليل.

وأول ما ينبغي لنا معرفته أنَّ البلاغ لم يصدر عن النبي (ص) ألا بدافع قاهر لا يمكن رده أو الوقوف دونه، فلقد أمر الله تعالى النبي (ص) بأن ينصب علياً (ع) إماماً للناس ويخبرهم بهذه الولاية، ولكن النبي أشفق من ذلك اشفاقاً شديداً، وخشي أنْ يسبب فعله هذا ردة في المسلمين الذين لم تختمر في قلوبهم عقيدة الإسلام بعد، والذين لا يزال كثير منهم يحن إلى وثنيته التي كان يدين بها قبل الإسلام.

وقد كان للخوف الذي استشعره النبي أسباب توجبه، فلقد كان علي السيف الوحيد الذي أطاح برؤوس أكبر عدد من أشراف العرب ورؤساء القبائل المعادية للإسلام، وذلك في الحروب التي شنها الإسلام على الشرك وأهله في الجزيرة العربية، فإذا ما جعل النبي (ص) علياً (ع) حاكماً وقيماً عليهم بعده، فقد يكون ذلك سبباً لثورة ماحقة يقومون بها تذهب بما شاده النبي (ص) من بناء الإسلام.

وسبب آخر من أسباب الخوف هو أنَّ علياً (ع) كان ابن عم النبي (ص) وزوج ابنته الزهراء عليها السلام، وقد نشأ في حجره، وترعرع في كنفه، ودرج في فنائه، فهو منه بمنزلة ولده، فلو نصبه (ص) خليفة من بعده كان في ذلك مرعى خصيب لتقولات المنافقين والحاسدين ومن يضمر في صدره ضغينة للإسلام والمسلمين، وقد يتهمونه بالميل لصهره والجنوح لقرابته.

ولكن الوحي أخذ النبي بالبلاغ أخذاً شديداً لا هوادة فيه،[1] وآمَنَهُ مما يخشاه من مقالة الناس فيه، وردتهم عن الدين وذلك حينما نزل قوله تعالى:

﴿يا أيها النبيّ بلّغ ما أُنزل إليك من ربك، وإنْ لم تفعل فما بلغت

رسالته، والله يعصمك من الناس، إنّ الله لا يهدي القوم الكافرين﴾[1].

نزلت هذه الآية الكريمة في اليوم (الثامن عشر) من (ذي الحجة) في السنة (العاشرة) للهجرة في (حجة الوداع)، وذلك لما بلغ النبي والحجاج (غدير خم).

وقد ورد في هذه الآية اشتراع لركن من أركان الدين لا يكمل الدين إلاّ به في منطق القرآن العظيم، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار قوله تعالى: ﴿. . **وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته**﴾ فإن هذه الفقرة من الآية الكريمة تفترض أنّ عدم التبليغ عن علي (ع)، وعدم نصبه خليفة على المسلمين بعد النبي (ص) لا يوازي إلا عدم تبليغ الرسالة التي أرسل الله عز وجل بها محمداً (ص)، .

وبديهي أنّ الآية حينما تنزل عدم تبليغ هذا الركن منزلة عدم تبليغ الرسالة لا تريد القول إنّ النبي (ص) لم يبلغ أبداً رسالته، فقد بلغ النبي (ص) ما حمل على خير وجه، ولكن الآية تنزل عدم تبليغ الخلافة منزلة عدم تبليغ الرسالة حيطة في التأكيد وحباً في بلوغ الكمال.

علي والإسلام:

ولا ريب في أنّ الإسلام كان ثورة كبرى، وهو ليس ثورة قلبت عقائد الروح، أو نظم الحكم، أو العلاقات الاجتماعية، فحسب، وإنما هو ثورة شاملة تناولت جميع مظاهر الحياة الإنسانية فقلبت عقائد الروح، ونظم الحكم، والاجتماع، والعلاقات الإنسانية بأسرها، فأوجدت من هذا الكل المتنافر الذي لم يقدر لثورة أن تجمعه نظاماً محكماً متناسقاً.

وهو ثورة تنص مبادئها على شمول جميع أقطار الأرض، وعلى تنشئة الأجيال الإنسانية المقبلة، .

أفيرى انسان بعد هذا أنّ ثورة كهذه ليست بحاجة إلى حكومة خالفة تقوم عليها بعد باعثها والقائم بها؟

---

(١) المائدة/ مدنية: ٥/ الآية: ٦٧.

فمن سيكون القائم على رأس الحكومة الإسلامية الخالفة للحكومة النبوية من بين رجال المهاجرين والأنصار؟

وهل يمكن أن يتبادر إلى الذهن عند هذا التساؤل غير علي بن أبي طالب، وذلك في منطق العقل قبل أن ينص على ذلك القرآن الكريم؟

فقد عاش علي (ع) في غمار الدعوة الإسلامية وصاحبها في مختلف أطوارها، وهو أول من استجاب للإسلام من الرجال على وجه الأرض، فكان شاباً حين قبل الدعوة الإسلامية وكانت في بدايتها، ومضى معها في النمو حتى أدركها، وقد انتشرت في أنحاء الأرض، ودانت لها الجزيرة كلها، فاضطهد باضطهادها، وعانى ما عانى في سبيلها، وتجرع من الآلام والغصص، والمحن، في سبيل الدعوة ما لم يزده به أحد غير النبي (ص) على الإطلاق.

فاتسمت روحه بها، وأصبحت جزءاً من تفكيره، وعلامة مميزة لحياته في جميع أطوارها ومظاهرها وأول ما يجب أن يتوفر في القائم على الثورة هو أن يكون أعلم الناس بها، وأوعى الناس لها، وهذا الوعي التام لمبادىء الإسلام لم يتوفر لغير علي بن أبي طالب من صحابة النبي وقد قال (ص) فيه «أقضاكم علي» فلذلك كان أجدر الناس برئاسة الحكومة الخالفة بعد النبي (ص).

إلى هنا ينتهي بنا الحديث عما مهد للبلاغ النبوي سبيل الظهور وآن أن ننتقل إلى البلاغ نفسه.

ظروف إعلان نص الغدير:

هناك نصوص تاريخية جمة تدل على أنَّ النبي (ص) كان يتخوف من إذاعة البلاغ على الناس، لأنه كان يرى أن في ذلك مثاراً للفرقة وانشقاق عصا المسلمين وظهور الفتنة، وهذه النصوص وردت في بيان سبب نزول الآية المتقدمة التي ذكرنا أنها نزلت تمهيداً لإعلان البلاغ في (غدير خم)، فقد قال زيد بن علي:

«لما جاء جبرائيل بأمر الولاية ضاق النبي بذلك ذرعاً، وقال: «قومي حديثو عهد».

وقال (ابن عباس) و(جابر الأنصاري):

«أمر الله تعالى محمداً أنْ يُنصبّ علياً للناس فيخبرهم بولايته، فتخوف النبي أنْ يقولوا: حابى ابن عمه، وأنْ يطعنوا في ذلك عليه، فأوحى الله تعالى: ﴿**يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك**﴾.

وقال (جلال الدين السيوطي):

«إنَّ رسول الله قال: إنَّ الله بعثني برسالة فضقت ذرعاً بها، وعرفت أنَّ الناس مكذبي، فوعدني لأبلغنَّ أوْ ليعذبني».

وينزل الوحي على النبي (ص) فيبث في قلبه الاطمئنان، ويعده أنْ يكفيه الله عز وجل ما يتخوفه من شر الناس، فينادي منادي النبي جماهير المسلمين التي أخذت ترسم مسالكها نحو أوطانها، فيردها عن وجوهها، ويحبس جماهير الآتين عن الاستمرار في السير، فيقف بهم في (غدير خم)، في يوم ملتهب الحر، لا يكاد يصبر على حره في تلك الصحراء المضطرمة أحد، ثم يقوم فيهم، بعد ذلك، خطيباً، منادياً بالنص الذي تقدم.

هذه هي الظروف النفسية، والزمانية، والمكانية، التي صدر فيها البلاغ، وهي تشعر بأن ثمة أمراً عظيماً يريد النبي (ص) أنْ يفضي به إلى الناس، وهو لا يملك أنْ يؤخر هذا الإفضاء، لأنَّ هناك قوة عليا تريد منه التعجيل.

تحليل النص:

ولقد استهل النبي (ص) البلاغ بقوله:

«يا أيها الناس يوشك أنْ أُدْعَىٰ فأجيب...».

إشعاراً لهم بأنَّ هذا البلاغ تضمن وصية مقدسة لا يجوز نقضها، وقدحان وقت إذاعتها، فهو يوشك أنْ يغادرهم، فلا بد له من أنْ ينص على خليفته بعده، ولذلك لم يؤجل النبي (ص) التبليغ إلى المدينة فيوفر على نفسه وعلى المسلمين الجهد الذي نالهم جميعاً من المكوث في الصحراء، بل بلغ الوصية بهذا الشكل، ليأخذ النص صفة البلاغ العام، إذ إنَّ هذا الحشد الذي اجتمع في (غدير خم) لم يكن ليجتمع في مكان آخر... ثم انتقل بهم إلى مرحلة

أخرى فقال:

«ألستم تشهدون ألا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله...».

فقرر في هذه الفقرة أصول الإسلام ودعائمه، إشارة إلى أنَّ الإمامة امتداد للنبوة، فهي ضرورة من ضرورات الإسلام، وأنها لذلك موحى بها من الله جل جلاله.

وبعد أن إعترفوا بنبوته وأنَّه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، انتقل بهم إلى المرحلة الأخيرة وهي التي أفضى إليهم فيها بالنص، فقرر أولاً أنَّ الله مولاه، ثم قرر أنه مولى المؤمنين بصفته نبياً، وعملاً بالنص القرآني: ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾. وهكذا فهو لما أوتي ولايته على المؤمنين فقد تصرف بحق منحه إياه الله تعالى، وعندما ذكر الناس بهذه الولاية قال:

«فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله، وادر الحق معه أينما دار».

فأثبت (ص) بهذا الإيضاح أنَّ ولاية (علي) بعده كولايته التي أثبتها له القرآن، ولذلك كان (عليّ) الرئيس الأعلى للحكومة الإسلامية الخالفة.

وما كاد النبي (ص) ينتهي من كلامه، حتى أقبلت الوفود على (علي) تهنئه بهذه الثقة قائلة:

«بخ بخ لك يا علي، أصبحت مولانا ومولى كل مؤمن ومؤمنة!».

هذا هو البلاغ العام الذي نص به النبي (ص) على خلافة علي (ع) بعده.

وهكذا فقد أدى الرسالة كاملة، وعندئذ نزلت الآية الكريمة:

﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾(١).

فجاءت هذه الآية تبارك تصرف الرسول، وتعلن كمال الإسلام بإعلان

(١) المائدة/ مدنية | ٥ / الآية: ٣.

الولاية، إثباتاً لتبليغ الرسالة التي كانت تعتبر ناقصة ما لم يؤدِّ الرسول هذا البلاغ الى الناس:

﴿... وإنْ لم تفعل فما بلَّغْتَ رسالته...﴾.

الفصل التاسع

وقائع التاريخ

تمهيد:

بعد أن قضى النبي (ص) مناسكه في (مكة)، وآب إلى (المدينة)، اتسم كثير من أحاديثه بسمة خاصة، دلت على أنه متحقق من دنو أجله وأنه أوشك أنْ يفارق صحبه إلى الرفيق الأعلى، فقد قال:

«أيها الناس، يوشك أنْ أُدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، وإن اللطيف الخبير أنبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»(1).

وقال:

«أيها الناس إني فرطكم وأنتم واردون علي الحوض، ألا وإني سائلكم عن الثقلين، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يلقياني، وسألت ربي ذلك فأعطانيه، إلا وإني قد تركتهما فيكم.

«أيها الناس، لا ألفينكم بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، فتلقوني في كتيبة كمجر الليل الجرار الا وإن علي بن أبي طالب أخي ووصيي، يقاتل بعدي على تأويل الكتاب كما قاتلت على تنزيله»(2).

---

(1) تاريخ ابن كثير: 209/5 ـ صحيح مسلم بشرح النووي: 180/15 ـ مستدرك الحاكم النيسابوري: 148/3 ـ أعيان الشيعة: ج 1/ق 2/ ص 222 ط/1960.

(2) تاريخ ابن كثير: 209/5 مستدرك الحاكم: 3 / 109 ـ الصواعق المحرقة: ص 149 ـ 150 ـ صحيح مسلم بشرح النووي: 181/15.

وروى (عبد الله بن مسعود) قال:

«نعى الينا نبينا وحبيبنا نفسه قبل موته بشهر، جمعنا في بيت أمنا عائشة فنظر إلينا...» إلى أن قال: «فقلنا يا رسول الله: فمتى أجلك؟ قال قد دنا الفراق والمنقلب إلى الله، وإلى سدرة المنتهى»[1].

هذه النصوص التي سقناها تدل على أن النبي (ص) كان على علم بدنو وفاته، وهذه الحقيقة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحادث التاريخي الذي نريد أن نحلل دلالاته الآن.

أ ـ بعث أسامة

عندما رجع النبي من (حجة الوداع) عقد لـ(أسامة بن زيد) على جيش حشر فيه وجوه المهاجرين والأنصار، بعد أنْ عقد له اللواء بيده الشريفة.

وطعن قوم في تأمير (أسامة) على الجيش وفيه عيون الناس وقادتهم بينما كان (أسامة) شاباً حدث السن، فلما بلغ النبي طعنهم، غضب غضباً شديداً، فخرج وهو محموم حتى أتى المسجد فقال:

«أيها الناس ما مقالة بلغتني عن بعضكم في تأميري (أسامة)، ولئن طعنتم في تأميري (أسامة)، لقد طعنتم في تأميري أباه من قبله، وأيم الله إنه كان لخليقاً بالإمارة، وأنَّ ابنه من بعده لخليق بها»[2].

ونحن نعلم الآن أنَّ النبي كان عالماً بدنو أجله، وهو مع ذلك يلح هذا الالحاح الشديد على وجوب إرسال جيش (أسامة)، بعد أنْ حشد فيه قادة الرأي وأعيان المسلمين وأعلامهم، مع أنَّ الحكمة ـ في ظاهر النظر ـ تقضي بإبقائهم في (المدينة) ليذودوا عنها الخطر بعد وفاته (ص) لأنها كانت عنوان الإسلام، وعاصمة ملكه، ومتى سقطت لا تقوم للإسلام بعدها قائمة، وهو مع ذلك يصر على إنفاذ الجيش ويخرج إلى المسجد مع ما يعاني من مرض ليقول للناس:

(١) الطبري: ٣/١٩٢ ـ شرح النهج: ١٣/ ٣٠ ـ تاريخ ابن الأثير: ٢/ ٣٢٠.

(٢) الطبري: ٣/١٨٤ و ١٨٦ ـ سيرة ابن هشام: ٢/ ٦٥٠ ـ طبقات ابن سعد: ٢/ ١٩٠ و ٢٤٩. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير: ٢/٣٥٥ ـ ط (١) ـ دار الآفاق ـ بيروت ١٩٧٧ م.

«أنفذوا بعث أسامة . . . أنفذوا بعث أسامة . . . أنفذوا بعث أسامة» .

كل هذه الأمور تدلنا على أنَّ هذا الجيش لم يكن الهدف الأول منه الفتح والاقتصاص من قوم نقضوا عهد المسلمين، وأعانوا عليهم المشركين، كما يبدو من ظاهره، وإنما كان تدبيراً حكيماً يراد به إفساح الجو للخليفة الحقيقي ليتولى الأمر من دون معارضة تضعف شأن الإسلام، حتى إذا تم له الأمر، واستقامت له البلاد، يرى الطامح نفسه أمام أمر واقع، فلا يستطيع خلافاً، ولا يجد أنصاراً .

وهناك أمر آخر في بعث (أسامة) يستوقف النظر، فنحن، لأول وهلة، لا نستطيع أنْ نستسيغ تصرف النبي في تأمير شاب حدث السن لم يعرف الحرب، ولم يبلها، على جيش حشر فيه أقطاب الناس، وقادة الجماهير، وذوي السن والسابقة في المسلمين، فلم فعل هذا؟

والجواب هو: إنَّ النبي (ص) في جميع أطوار حياته لم يخرج عن القاعدة التي استنها لنفسه، وهي اتباع قاعدة الكفاءة في جميع الأمور، فصغر السن، وكبره ليسا مقياساً للإمارة والقيادة، ولذلك غضب حينما روجع في تأمير (أسامة) فقال: «وإنه لخليق للإمارة» فكونه خليقاً للإمارة هو الذي ساق الإمارة اليه، ولو كان في المسلمين من هو أخلق بها منه في هذا الظرف لما تقدمه (أسامة) أبداً، بعد أنْ أمر النبي (ص) علياً (ع) بالبقاء بالقرب منه ليتمكن من تنفيذ الخطة التي رسمها دون أنْ يطلع علياً عليها .

وليس إفساح الجو للخليفة الحقيقي هو السبب الرئيس في بعث (أسامة)، فإنَّ ثمة أمراً آخر استهدفه النبي (ص) من تأمير (أسامة) على الجيش فإنه حينما يطبق قاعدة الكفاءة هنا فكأنه يهيء نفوس المسلمين لتقبل حكم (علي بن أبي طالب) حين يتسلم مقاليد الأمور بعده، لأن علياً كان صغير السن بالنسبة إلى كثير من الصحابة، فمنعاً للاستغراب قام النبي (ص) بهذا التصرف الحكيم .

هذا هو التفسير الذي يفسر به الشيعة بعث (أسامة)، وهو تفسير يتفق مع الظروف التي اكتنفت تجهيز الجيش من جميع الوجوه .

ولا ريب في أنَّ النبي كان عالماً بأن بين أصحابه في المدينة من يطمع إلى ولاية الأمر بعده .

ولكن يبدو أنَّ هؤلاء الذين أراد النبي (ص) أنْ يزجَّ بهم في هذا الجيش أدركوا ما يستهدف النبي (ص) من ورائه، فتخاذلوا عن الذهاب وانتحلوا أعذاراً لا تبرر ما أتوه من المخالفة لأمر النبي الصريح الذي لا يقبل التأويل، فبعد أنْ رد النبي على قولهم بصغر سن (أسامة)، راحوا يعرقلون سير الجيش بشتى الوسائل والإشاعات، حتى نجحوا وأبطلوا تدبير النبي (ص).

ورب قائل يقول:

«إنَّ هذا التصرف لم يكن من الحكمة في شيء، فلو أنّ النبي (ص) توفي والجيش بعيد عن (المدينة)، لهوجمت من الأعراب والمرتدين الذين كانوا ينتظرون الفرصة المناسبة لذلك، فلعل هؤلاء الذين تقاعسوا عن السير وعرقلوا البعث أرادوا الخير للإسلام والمسلمين، بإبقاء الجيش في عاصمة الاسلام يرد عنها عادية العادين، ولم يريدوا إيذاء النبي (ص) بالتصريح بمخالفة أمره وتخطئته في رأيه، فآثروا على هذا أن يبرروا تخلفهم بالإشفاق على النبي (ص).

هذا تفسير معقول، قبل التعمق والتمحيص، فقد جهل هؤلاء أنَّ أبا بكر لما تم له أمر الخلافة، وجه (أسامة) إلى حيث وجهه النبي (ص) وترك المدينة خالية من حامية تدافع عنها عند الحاجة، وقال: «والذي نفس أبي بكر بيده لو ظننت أن السباع تخطفني لأنفذت بعث (أسامة) كما أمر رسول الله (ص) ولو لم يبق في القرى غيري لأنفذته»[1].

فلماذا لم يمنع أبو بكر (أسامة) عن السير، وهو واحد ممن تخلفوا عن الجيش في حياة النبي؟

ب ـ الكتاب:

لقد أدرك النبي ما يبغيه هؤلاء القوم من وراء تخلفهم عن امتثال أمره، وأدرك أنه إنْ لم يقم بتدبير حاسم آخر يحيط به ما دبروه، فإنهم، ولا شك، قادرون على صرف الأمر عن صاحبه، بما أوتوا من سعة في الحيلة، ومضاء في

---

(١) الطبري: ٣/٢٢٥.

الرأي، وإحكام في التقدير والتدبير.

فلذلك لما أنهى آخر صلاة من صلواته في المسجد انصرف إلى منزله واستدعى (ص) أبا بكر وعمر (رض) وجماعة ممن حضر في المسجد من المسلمين ثم قال:

ألم آمركم أنْ تنفذوا جيش (أُسامة)؟ قالوا: بلى يا رسول الله!. قال:

فلم تأخرتم عن أمري؟

قال أبو بكر: إني خرجت ثم رجعت لأُجدِّد بك عهداً!

وقال عمر: يا رسول الله إني لم أُخرج لأني لم أحب أنْ أسأل عنك الركب!

فقال (ص):

أنفذوا جيش أسامة «يكررها ثلاث مرات».

ثم أُغمي عليه من التعب الذي لحقه، فمكث هنيهة مغمى عليه وبكى المسلمون، وارتفع النحيب من أزواجه وولده والحاضرين ولما أفاق قال:

«آتوني بدواة وكتف لاكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً» ثم أُغمي عليه.

فقام بعض من حضر يلتمس له دواة وكتفاً، فقال له عمر: «إرجع فإنه يهجر، حسبنا كتاب الله!» فرجع.

وندم من حضر على ما كان منهم من التضييع في إحضار الدواة والكتف، وتلاوموا بينهم وقالوا: «إنا لله وإنا إليه راجعون لقد أشفقنا من خلاف رسول الله (ص)» فلما أفاق قال بعضهم: «ألا نأتيك بدواة وكتف؟» فقال: أبعد الذي قلتم..؟ لا، ولكني أوصيكم بأهل بيتي خيراً» وأعرض بوجهه عن القوم فنهضوا»[1].

---

(١) تاريخ ابن كثير: ٥/٢٢٧ ـ صحيح البخاري: ٩/٧ (المرضى والطب) ـ طبقات ابن سعد: ٢/١٩٠.

وقد رويت هذه الحادثة بطرق عدة عند الشيعة وغيرهم من فرق المسلمين، وممن رواها (البخاري) في صحيحه في عدة موارد منها «باب كتابة العلم من كتاب العلم» و«كتاب المرضى والطب» إلا أنَّهُ استبدل كلمة «يهجر» بقوله: «فقال بعض من حضر كلاماً معناه أن النبي قد غلبه الوجع» ويكاد يجمع المحدثون والمؤرخون على أن الذي حال بين النبي وبين أن يكتب الكتاب هو عمر بن الخطاب (رضي). على أن عمر نفسه قد اعترف لابن عباس أنه قد صدَّ رسول الله عن ذكر علي في مرضه وقال:

«ولقد أراد رسول الله في مرضه أنْ يصرح باسمه فمنعت من ذلك إشفاقاً وحيطة على الإسلام»[1].

وحينما يمر المؤرخ بهذا الحدث لا يسعه أنْ ينكر دلالتها التامة على ما يذهب إليه الشيعة في أمر الخلافة، فقد استحسن النبي (ص) بعث (أسامة) ليقصي عن (المدينة) من كان يعتبرهم عقبة أمام وصول (علي) إلى الخلافة.

ولما رأى أن تدبيره قد فشل بما قاموا به، بادر إلى تدبير ثان وهو أنْ ينص على القائم بالأمر من بعده في كتاب يَكتُبُهُ للمسلمين، ويكون حجة على المخالف لا تدع له سبيلاً إلى التنكر أو الإنكار وقد صرح (القسطلاني) حينما شرح هذا الحديث في باب (كتابة العلم من كتاب ارشاد الساري) أنه (ص) أراد أن ينص في ذلك الكتاب على الأئمة من بعده.

ولكن حينما طلب النبي أنْ يأتوه بالدواة والكتف ليكتب لهم الكتاب الذي لن يضلوا بعده، أدرك البعض ما يرمي إليه النبي، فكان أنْ قال لمن قام يطلب الدواة والكتف: «إرجع، فإنه يهجر» فحال، بكلمته هذه، بين النبي وبين ما يريد!

وما عليه، بعد أنْ قال كلمته، ووجدت سبيلها إلى نفوس الناس، أنْ يكتب النبي أو لا يكتب، فإنْ لم يكتب كان ذلك قصارى أمانيه، وإنْ كتب فسيكون كتاباً مطعوناً في صحته لأنَّ النبي (ص) قد كتبه وهو لا يعي من أمره شيئاً، تقتضي ذلك كلمة (يهجر) أو جملة (غلبه الوجع) وحينئذ يفقد الكتاب

(١) شرح النهج: ١٢/ ٢١.

قيمته كنص لا يسع مسلماً أنْ يخرج عنه.

ولقد بلغ الأذى ذروته من النبي (ص) حين سمع هذه الكلمة فأغمي عليه، ولم يكتب لهم ذلك الكتاب حين عرض عليه بعضهم أنْ يأتيه بالدواة والكتف بعد ذلك، بل قال لهم: «أبعد الذي قلتم!؟...».

وهذا (ابن عباس) يقول:

«إنَّ الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أنْ يكتب لهم ذلك الكتاب»[1].

فمرحى لهؤلاء الذين أرادوا تبرير خطأ فوقعوا فيما هو أشد وأدهى حتى صح فيهم قول القائل: فر من الموت، وفي الموت وقع.

ولو أردنا إيجاز جميع ما تقدم لقلنا:

إن الإمامة المعصومة في الإسلام مفروض فيها أن يوحى بها من الله إلى النبي الذي ينص عليها ويوصي بها ليكون للدولة صبغة إلهية فقط، لا علاقة بها لأحد من الناس، سواء أكان من (أهل الحل والعقد) أو من غيرهم.

وجميع ما تقدم لم يكن إلا مقدمة لازمة اضطررنا إليها لعرض جميع الأدوار والمراحل الواقعية التي مر بها (نظام الحكم في الإسلام)، وهي التي قادتنا إلى معرفة نظام الدولة في عهد الإمامة المعصومة الظاهرة على ضوء التعاليم الإسلامية، والتشريع الاجتماعي المنطقي الكامل.

وأما الأحاديث التي مرَّت في هذا البحث، فلم يكن قصدنا من إيرادها تجريح الأشخاص، بل كان القصد تشخيص الفكرة من خلال وقائع التاريخ، فهي كانت حلقة ضرورية لاستكمال ملامح الواقع ولا يمكن ذكر حادث دون ذكر صاحبه، كما لا يمكن نقل حديث دون ذكر ناقله.

ورحم الله جميع الخلفاء المتقين الصالحين الذين مروا على الدولة الإسلامية، فكانوا يذيبون أنفسهم في سبيل تعزيز كيان الأمة، وتوطيد أركان الإسلام.

---

(١) صحيح البخاري: ١/٢٢ و٧/٩ ـ شرح النهج: ٢/٥٥.

الفصل العاشر

ماهية الإمامة المعصومة ومهمتها الأولى والكبرى عند الشيعة

ماهية الخلافة ومهمتها الأولى والكبرى عند السنة

تمهيد:

هنا أمران لا بدَّ من معرفة درجة علاقة كل واحدٍ منهما بمفهوم (الإمامة المعصومة) عند الشيعة، و(خلافة النبي ـ ص ـ) عند السنة. وقد كان النبي (ص)، بعد الهجرة، يقوم بالأمرين معاً ويمارسهما في حياته العملية، وهما:

١ ـ **المهمة التشريعية، التبليغية، الحفظية**: وهي مهمة تتصل بالإسلام عقيدة وشريعة، وبالأمة باعتبارها تكويناً بشرياً عقيدياً.

٢ ـ **المهمة السلطوية (الحاكمية السياسية)**: وهي مهمة تتصل بالدولة، وبالمجتمع السياسي = جماعة بشرية ذات نظام.

ولا شك في أنَّ (الإمامة المعصومة) عند الشيعة، و (الخلافة) عند السنة، تقتضيان الولاية على الأمة في القضية السياسية التنظيمية، أعني الحاكمية السياسية. ويجب ـ عند هؤلاء وهؤلاء ـ التسليم والطاعة للإمام المعصوم وللخليفة في المجال السياسي.

كما يجب ـ عند الشيعة ـ على الأمة الإتّباع والطاعة في المجال التشريعي، والتعليمي، والتبليغي.

ويعتبر الخليفة عند السنة مسؤولاً عن «حراسة الدين» بالإضافة إلى «سياسة الدنيا» كما ورد في تعريف الخلافة.

فمضمون الإمامة المعصومة، كمضمون الخلافة، يشتمل على هذين الأمرين.

ولكن الكلام في أنَّ (الإمامة المعصومة) أو (الخلافة) هل تتقوَّم بهما معاً، بحيث إذا فقد أحدهما تزول صفة (الإمامة المعصومة)، أو (الخلافة)، عن الشخص الفاقد لأحدهما.

أو أنها تتقوم بأحدهما، ويكون الآخر تابعاً له، ومتفرعاً عنه، أو ثانوياً وغير مقوِّم للماهية، بحيث إذا فقد، مع بقاء الأمر المقوِّم، تبقى (الإمامة المعصومة)، أو (الخلافة)، ثابتة للشخص المتصف بالأمر المقوِّم، وإنْ كان فاقداً للأمر الآخر المتفرع عنه أو الثانوي؟.

وإذا كان الأمر كذلك، فأيّ الأمرين المذكورين هو المقوِّم للإمامة المعصومة عند الشيعة، وللخلافة عند السنة، بحيث يدور وجودها وعدمها مداره وجوداً وعدماً؟

هل هو المنصب التشريعي الذى مجاله الإسلام والأمة، أو المنصب السلطوي الذي مجاله الدولة والمجتمع السياسي؟.

لقد بحث الفقهاء والكلاميون المسلمون في واجبات ومسؤوليات الإمام المعصوم/ والخليفة تجاه الإسلام وتجاه الأمة، وفيما يتصف بالأولوية الأولى من هذه الواجبات والمسؤوليات.

ومن هذه الأبحاث يظهر (فهم وعقيدة) الشيعة والسنة (لوظيفة/مهمة) الإمامة المعصومة/والخلافة، التي تتصف بالأولوية الأولى عند هؤلاء وهؤلاء، ويعتبرونها جوهر وماهية الإمامة المعصومة/ والخلافة، والعلة في تشريعها.

ويظهر من البحث والتأمل في أبحاث الشيعة والسنة المعقودة لشرح المراد من مصطلح (الإمامة المعصومة والإمام المعصوم)، ومصطلح (الخلافة والخليفة) اختلاف جوهري وأساس بين مفهوم (الإمامة المعصومة والإمام المعصوم) عند الشيعة الإمامية الأثني عشرية، وبين مفهوم (الخلافة والخليفة) عند أهل السنة، من حيث المضمون والجوهر، ومن حيث المهمة الأساس التي تتصف بالأولوية الأولى في مسؤوليات، واهتمامات، وعمل الإمام المعصوم عند الشيعة، والخليفة عند السنة.

إنَّ هذ الاختلاف المفهومي الماهوي بين الشيعة الإمامية والسنة في

الإمامة المعصومة/والخلافة، ومن ثمّ في الواجبات والمسؤولية الأساس ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم/ والخليفة، يبرز الخلاف السياسي الرئيس بين الفريقين حول قضية الحكم في الإسلام، في مرحلة تاريخية تمتد من حين وفاة النبي (ص) الى بداية الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (ع) في سنة (٣٢٩ هـ).

وهو خلاف يستحيل، من الناحية الموضوعية، حلّه على أساس التوفيق والتلفيق، لأنه ـ كما ذكرنا، وسيتضح ذلك ـ خلاف مفهومي ماهوي.

وأمّا بعد هذا التاريخ ـ في عصر غيبة الإمام المعصوم ـ فإنّ القواعد الفقهية ـ الكلامية تقتضي توحّد الموقف النظري في قضية الحكم في الإسلام بناءً على بعض الاتجاهات الفقهية، وإنْ كانت اتجاهات فقهية أخرى لا تساعد على توحيد الموقف الفقهي النظري بين السنة والشيعة من هذه القضية، في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع).

ونبحث فيما يأتي عن ماهية الإمامة/والخلافة، والمهمة الكبرى لهما عند الشيعة وعند السنة، في مقامين ونتيجة:

المقام الأول

ماهية الإمامة، ومسؤولية الإمام الاولى عند الشيعة

إنَّ مدار كلام علماء الشيعة المعبّر عن جوهر المعتقد الشيعي الإمامي في قضية الإمامة المعصومة والإمام المعصوم، هو على أنّ الإمامة المعصومة ـ ممثلة بالأئمة الاثني عشر (ع) ـ امتداد واستمرار للنبوة ـ من دون الوحي ـ في مهمة النبوة الأساس، وهي (الإسلام) من حيث تبليغه بما هو عقيدة وشريعة، منزل من عند الله تعالى، وحمايته وحفظه مما هو معرض له من التشويه، والتحريف، والزيادة فيه، والنقص منه، وتأويل الجاهلين لعقائده وأحكامه بما يخالف حقيقته، وتفسيره بشرح وبيان ما اقتضت حكمة التشريع إجماله.

وليس مدار كلام الشيعة عن الإمامة/الخلافة وإنْ لم تكن معصومة، وبصرف النظر عن كونها استمراراً للنبوة في مهمة النبوة الأساس التي ذكرناها.

والفرق كبير وجوهري بين الإمامة بما هي (استمرار للنبوة)، وبينها بما هي (خلافة عن النبوة).

فعلى الأول: لم تنته مهمة النبوة بوفاة النبي.

وعلى الثاني: انتهت مهمة النبوة بوفاة النبي (ص).

هذا الموقف الفقهي ـ الكلامي للشيعة هو في مقابل أهل السنة الذين يدور كلامهم في قضية الحكم بعد النبي (ص) حول الخلافة غير المعصومة، وغير الممثلة بأشخاص معينين منصوص عليهم.

فالمهمة التي تكوّن ماهية الإمامة، وأساس تشريعها من الله تعالى في المعتقد والتشريع الإسلامي، عند الشيعة الإمامية، هي مهمة تتعلق بالإسلام

نفسه، عقيدة وشريعة على مستوى الحراسة، والتبليغ، والتفسير، والحفظ:

حراسة الإسلام: عقيدة وشريعة، من التحريف والتشويه، والزيادة فيه، والنقص منه، وتأويل الجاهلين، وحفظه من كل ذلك.

وتفسير الإسلام: بشرح وبيان ما اقتضت حكمة التشريع إجماله في كتاب الله، وفي سنة رسول الله (ص)، رعايةً لوضع المجتمع حين صدور التشريع في زمن النبي (ص) وعلى لسانه، وما آل إليه وضع المجتمع الإسلامي في زمن الإمام المعصوم الشارح والمفسر.

وهذا ما يمكن تسميته بـ (ملء الفراغ التشريعي)، وذلك بتفريع القواعد العامة في الكتاب والسنة إلى قواعد أكثر تفصيلاً، وبالكشف عن أبعاد تشريعية في هذه القواعد لم تكن ظاهرة منها وصريحة فيها، أو تفصيل القاعدة العامة إلى أحكام وتطبيقات جزئية.

هذه هي ماهية الإمامة المعصومة، والمهمة ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم (ع).

وأمَّا المهمة السياسية التنظيمية (مهمة الحكم السياسي) فتقع في الدرجة الثانية من مهمات الإمام المعصوم، ولا تكوِّن ماهية الإمامة، بل يمكن أن تحول أسباب قاهرة بين الإمام وبين ممارستها، دون أنْ تتأثر ماهية الإمامة المعصومة والمهمة الأساس للإمام المعصوم، وهي كونها استمراراً للنبوة من دون الوحي.

والأدلة التي قدمها علماء الشيعة الإمامية على عقيدة الإمامة المعصومة من الكتاب والسنّة، صريحة وظاهرة فيما ذكرنا.

كما أنَّ أبحاث الفقهاء والمتكلمين الشيعة في موضوع الإمامة المعصومة، حسب الفهم الشيعي الإمامي لمقوماتها، وهي: (النص، والعصمة، والأفضلية) صريحة أيضاً فيما ذكرنا، كما يظهر ذلك من الأبحاث التالية:

أ ـ الكتاب العزيز:

إستدلَّ علماء الشيعة بآيات كثيرة من القرآن الكريم على الإمامة المعصومة من وجوهها المختلفة:

فاستدلوا بالقرآن على أصل الإمامة، وعلى اعتبار العصمة في الإمام، وعلى اعتبار أفضليته على الناس.

وفي جميع استدلالاتهم تظهر ماهية الإمامة، والمهمة ذات الأولوية الأولى للإمام على نحو ما ذكرنا.

ونحن نعرض فيما يلي بعض الآيات التي استدلوا بها في مواضع متفرقة من أبحاث الإمامة:

١ - منها قوله تعالى:

﴿ وإذ ابتلي إبراهيم رَبُّهُ بكلمات، فأَتَمَّهُنَّ، قال: إنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إمَاماً. قَالَ: وَمِنْ ذُرِّيَّتِي، قال: لا يَنَالُ عَهْدِي الظالمين ﴾[1].

ووجه الاستدلال بالآية أنها دلت «على كون الإمامة من عهد الله تعالى، وعلى اعتبار عصمة الإمام... وروى (السيوطي) في (الدر المنثور) بتفسير هذه الآية...، قال: «معناها:» (أنه كائن لا ينال عهده من هو في رتبة ظالم، ولا ينبغي أنْ يوليه شيئاً منْ أمره)، وروي عن مجاهد، قال: (المعنى لا أجعل إماماً ظالماً يقتدى به)[2].

٢ - ومنها قوله تعالى:

﴿قل هل منْ شركائكم من يَهْدي إلى الحَقّ، قُل الله يَهْدي للحقّ، أَفَمَنْ يَهْدي إلى الحَقّ أحَق أنْ يُتبَع أَمْ مَنْ لايَهِدِّي إلا أنْ يُهْدَى، فما لكم كَيْفَ تَحكمُون ﴾[3].

﴿هل يَسْتوي الذين يَعْلَمونَ والّذينَ لا يعْلَمُون ﴾[4].

ووجه الاستدلال بالآية أن رياسة الإمام رياسة دينية، وزعامة إلهية، ونيابة عن الرسول في أداء وظائفه، فلا تكون الغاية منها مجرد حفظ الحوزة، وتحصيل

---

(١) سورة البقرة/ مدنية: ٢/ الآية: ١٢٤.
(٢) الشيخ محمد حسن المظفر: دلائل الصدق: ٢/١٦ - ١٧.
(٣) سورة يونس/ مكية: ١٠/ الآية: ٣٥.
(٤) سورة الزمر/ مكية: ٣٩/ الآية: ٩.

الأمن في الرعية، وإلاّ لجاز أنْ يكون الإمام كافراً، أو منافقاً، أو أفسق الفاسقين، إذا حصلت به هذه الغاية. بل لا بُدَّ أنْ تكون الغاية منها تحصيل ما به سعادة الدارين كالغاية من رسالة الرسول، وهي لا تتم إلا أنْ يكون كالنبيّ معصوماً، وأحرص الناس على الهداية، وأقربهم للإتباع والإنتفاع به في أمور الشريعة والآخرة، وأحفظهم للحوزة وحقوق الرعية وسياستها على النهج الشرعي... ولا يراد (بالآيتين) مجرد نفي المساواة بين العالم والجاهل، أو بين الهادي وغيره... فإنَّ نفي المساواة بينهما ضروري غير محتاج إلى البيان... بل المراد هو الإنكار على عدم ترتب أثر الفرق بينهما، وعدم اتباع الأفضل، كما هو صريح الآية الأولى، إذ أنكرت على من لا يقول بأنَّ الهادي أحقّ بالإتباع ممن لا يَهْتَدِي إلا أنْ يُهْدَىٰ[1].

٣ ـ ومنها قوله تعالى:

﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَاد ﴾[2].

ووجه الإستدلال بها أنَّ الله تعالى: «... قرن النبي (ص) بعلي (ع)، بأنَّ للنبي الإنذار ولعلي الهداية، أي إرادة الطريق، وعمم هدايته على كل قوم، وذلك من آثار الإمامة»[3] و «إنَّ الهادي هو الداعي إلى الحق.. والهادي إلى الله.. وهو إمام كل عصر معصوم، يؤمن عليه الغلط وتعمد الباطل»[4].

الخلاصة:

إنَّ هـذا النَّسق من الاستدلال بهذه الآيات يتقوَّم بما ذكرناه من أنَّ ماهية الإمامة وجوهرها، هي ما يتصل بالإسلام، عقيدة وشريعة، من حيث التبليغ، والحراسة، والتفسير، والتفصيل، بما يتوافق مع تغيرات المجتمع.

ولا تظهر المهمة التنظيمية ـ السياسية (الحكم السياسي) في الإستدلال إلاَّ بصورة ثانوية، أوْ لا تظهر على الإطلاق.

(١) راجع دلائل الصدق: ٢/ ٢٩ ـ ٣١.
(٢) سورة الرعد/ مدنية: ١٣/ الآية: ٧.
(٣) دلائل الصدق: ٢/ ١٤٧.
(٤) الشيخ (الطوسي): تفسير التبيان: ٦/ ٢٢٣، وبمعنى ما ذكر ما ذكره (الطبرسي) في مجمع البيان: ٣/ ٢٧٨، والسيد (الطباطبائي) في تفسير الميزان: ١١/ ٣٠٥.

ب ـ السنة

نعتمد في هذا الفصل على ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨ هـ) في كتاب (الكافي)، في الفصل الطويل الذي عقده للإمامة، وروى فيه كل أوْجُلّ ما ورد فيها من الروايات عن أئمة أهل البيت (ع) التي تضمنت شرح وبيان جميع جوانب وأبعاد الإمامة المعصومة، وهو (كتاب الحجة) من (أصول الكافي). وهو يقع، بحسب تجزئة (الكافي)، في الجزء الأول.

كما نعتمد على ما رواه الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المشتهر بـ (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١ هـ) في كتابه (علل الشرائع) ونقدم عرض ما رواه (الكليني) في (الكافي) ثم نعرض ما رواه (الصدوق) في (علل الشرائع) مما لم يروه (الكليني).

أ ـ روايات (الكافي):

١ ـ روايته عن (يونس بن يعقوب) الحوار بين (هشام بن الحكم) و(عمرو بن عبيد)، كما قصه (هشام) على الإمام الصادق (ع)، وفيه قول (هشام) لـ (عمرو بن عبيد):

«. . فقلت له: يا أبا مروان، فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يُصحّح لها الصحيح ويتيقن به ما شك فيه، ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردّون إليه شكهم وحيرتهم، ويقيم لك إماماً لجوارحك ترد إليه حيرتك وشكك؟

«قال (هشام): فسكت (ابن عبيد)، ولم يقل لي شيئاً.

«قال (يونس بن يعقوب): فضحك ابو عبد الله (ع) وقال: يا هشام من علمك هذا؟ قلت: شيء أخذته منك وألّفْتُهُ. فقال: هذا والله مكتوب في صحف إبراهيم وموسى»[1].

والرواية صريحة في أنّ ماهية الإمامة المعصومة، والأولوية الأولى في

---

(١) الكافي، الأصول، (باب الاضطرار إلى الحجة): ١/ ١٧٠ ـ ح ـ ٣ـ

مهمات الإمام المعصوم تتقوم بالجانب التشريعي التبليغي، وحفظ الإسلام من التحريف. ولم يلحظ في الرواية الجانب السلطوي التنظيمي.

٢ ـ الروايات التي أوردها في باب (أنَّ الحجة لا تقوم لله على خلقه إلا بإمام)، وهي روايته عن (داود الرقي)، عن العبد الصالح (ع) قال:

«إنَّ الحجة لا تقوم لله على خلقه إلا بإمام حتى يعرف» وفي رواية (حي يعرف).

وبالنص نفسه روايته عن الحسن بن علي الوشاء عن الإمام الرضا (ع)، وروايته عن محمد بن عمارة عن الرضا (ع) أيضاً[١].

وهذه النصوص تكاد أنْ تكون صريحة في أنَّ الإمام (حجة الله على خلقه)، وهذا يقتضي أنَّ جوهر مهمته هو التبليغ والتعليم، والحفظ من التحريف وسوء التأويل، كما هو ظاهر لفظ (الحجة)، وكما فسر هذا اللفظ في الروايات الآتية.

وليس في هذه النصوص وما في معناها ما يستفاد منه أولوية قضية الحكم السياسي الفعلي في تكوين ماهية الإمامة ومهمة الإمام.

٣ ـ الروايات التي أوردها في باب (أن الأرض لا تخلو من حجة)[٢] وهي: روايته عن (إسحاق بن عمار) عن الإمام الصادق (ع) قال:

«سمعته يقول: إنَّ الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم».

وروايته عن (عبد الله بن سليمان العامري) عن الإمام الصادق (ع) قال:

«ما زالت الأرض إلا ولله فيها الحجة، يعرّف الحلال والحرام، ويدعو الناس إلى سبيل الله» وروايته عن (أبي بصير)، عن أحدهما (ع)، قال:

«قال: أن الله لم يدع الأرض بغير عالم، ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل».

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٧، الروايات: ١ و٢ و٣.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٧٨ ـ ١٧٩، الروايات: ٢ و٣ و ٥ و٨.

وروايته عن (أبي حمزة) عن الإمام الباقر (ع)، قال:

«والله ما ترك الله أرضاً منذ قبض آدم (ع) إلا وفيها إمام يهتدى به إلى الله، وهو حجته على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجة لله على عباده».

وهذه الروايات صريحة في أنَّ جوهر الإمامة المعصومة هو ما ذكرنا، وأنَّ المهمة الأولى للإمام المعصوم هي حفظ الإسلام، وتفسيره، وتبليغه.

وبقية روايات هذا الباب بين ظاهر في ذلك، وبين ما ورد لبيان أُصل وجود الإمام.

٤ ـ الروايات التي أوردها في باب (أنَّه لو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة)[١]، وجميعها ظاهرة في أن الإمام منهما حجة على الآخر في الهداية، والتعليم، وبيان الشرع، وليس بمعنى الحاكم والسلطان.

والتعبير بـ(الحجة) في روايات الأبواب التي تقدم ذكرها، والآتي ذكرها، ظاهر في أنَّ ماهية الإمامة المعصومة هي ما ذكرنا، ليحتج الله على عباده بالإمام المعصوم، وهي في معنى قوله تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾[٢].

٥ ـ الروايات التي أوردها في باب (معرفة الإمام والرد إليه)[٣]، وهي:

روايته عن (جابر) عن الإمام الباقر (ع)، قال:

«سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إنَّما يعرف الله عز وجل ويعبده من عرف الله وعرف إمامه منَّا أهل البيت. ومن لا يعرف الله عز وجل ولا يعرف الإمام منا أهل البيت، فإنما يعرف ويعبد غير الله...».

وروايته عن (ربعي بن عبد الله) عن الإمام الصادق (ع) قال:

«أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لك شرحٍ علماً، وجعل لكل علمٍ باباً ناطقاً، عرفه

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٧٩ ـ ١٨٠، الروايات: ١و٢و٣و٤و٥

(٢) سورة النساء/ مدنية: ٤ / الآية: ١٦٥.

(٣) الكافي، الأصول: ١/ ١٨٠ ـ ١٨٥، الروايات: ٤و٧و١٠.

من عرفه، وجهله من جهله، ذاك رسول الله (ص) ونحن».

وروايته عن (أبي حمزة) عن الإمام الباقر (ع)، قال:

«قال أبو جعفر (ع): يا أبا حمزة يخرج أحدكم فراسخ، فيطلب لنفسه دليلاً، وأنت بطرق السماء أجهل منك بطرق الأرض، فاطلب لنفسك دليلاً».

وسائر روايات هذا الباب بين صريحة وظاهرة، فيما ذكرنا، بالنسبة إلى ماهية الإمامة والمهمة الأولى للإمام المعصوم، وخاصة الروايات: (٦) و(٨) و (١١) و(١٣).

٦ - الروايات التي أوردها في باب (أنَّ الأئمة شهداء الله عز وجل على خلقه)[١].

وروايات هذا الباب كلها ظاهرة في أنَّ الأئمة المعصومين (ع) شهداء على الأمة في القيامة من حيث استقامتها على أمر الله تعالى في الدنيا ورسول الله (ص) شاهد عليهم، كما جاء في رواية (بريد العجلي) عن الإمام الصادق (ع):

«.. نحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه... فرسول الله (ص) شهيد علينا بما بلَّغناه عن الله عز وجل، ونحن الشهداء على الناس، فمن صدق صدقناه يوم القيامة، ومن كذب كذبناه يوم القيامة..».

ومن هذا القبيل روايته الأخرى عن الإمام الباقر (ع).

وفي رواية (سليم بن قيس الهلالي) عن الإمام علي (ع)، قال:

«إنَّ الله طهرنا وعصمنا، وجعلنا شهداء على خلقه، وحجته في أرضه، وجعلنا مع القرآن وجعل القرآن معنا، لا نفارقه ولا يفارقنا».

وهذه الروايات ونظائرها تكاد تكون صريحة في أنَّ ماهية الإمامة وجوهرها هي مهمة التبليغ، والتفسير، وحراسة الإسلام، وشرحه، وبيانه. وهذه هي المهمة ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم (ع).

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٩٠ - ١٩١، الروايات: ٢و٤و٥.

وأما المهمة السياسية ـ التنظيمية، فمع أنها من مهمات الإمام ومن شؤون الإمامة، إلا أنها ليست مقومة لها، ولا تكوِّن جوهرها وماهيتها.

٧ ـ الروايات التي أوردها في باب (أنَّ الأئمة (ع) هم الهداة)(١).

وروايات هذا الباب كلها صريحة فيما ذكرنا.

وهي واردة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾(٢).

ففي رواية (الفضيل) عن الصادق (ع): «كل إمام هادٍ للقرن الذي هو فيهم».

وفي رواية (بريد العجلي) عن الإمام الباقر (ع): «رسول الله (ص) المنذر، ولكل زمان منا هادٍ يهديهم إلى ما جاء به نبي الله (ص)..».

٨ ـ الروايات التي أوردها في باب (أنَّ الأئمة ولاة أمر الله وخزنة علمه)(١).

وروايات هذا الباب كلها ظاهرة أو صريحة فيما ذكرناه.

ففي رواية (سورة بن كليب) عن الإمام الباقر (ع)، قال:

«قال لي أبو جعفر (ع): والله إنَّا لخزَّان الله في سمائه وأرضه، لا على ذهب، ولا على فضة، إلا على علمه».

وفي رواية (سدير) عن الإمام الباقر (ع)، قال:

«قلت له: جعلت فداك، ما أنتم؟ قال: نحن خزَّان علم الله، ونحن تراجمة وحي الله، ونحن الحجة البالغة على من دون السماء، ومن فوق الأرض».

وفي معناهما رواية (علي بن جعفر) عن الإمام الرضا (ع):

وأما رواية (عبد الرَّحْمٰن بن كثير) عن الإمام الصادق (ع):

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٩١ ـ ١٩٢، الروايتان: ١و٢.

(٢) سورة الرعد/ مدنية: ١٣/ الآية: ٧.

(٣) الكافي، الأصول، ١/١٩٢ ـ ١٩٣، الروايات: ٢و٣و١و٤و٦و٥.

«نحن ولاة أمر الله، وخزنة علم الله، وعيبة وحي الله»

فالظاهر أنَّ المراد بـ(أمرِ الله) هنا هو (الإسلام) عقيدة وشريعة بقرينة ذيل الرواية والروايات الأخرى، فإنّ تعبير (أمر الله) لم يرد في الكتاب والسنة ـ على الظاهر ـ بمعنى (الحكم السياسي) وإنما ورد بمعنى (قدر الله/ إرادة الله/ فعل الله) من قبيل قوله تعالى: ﴿أتى أمر الله فلا تَسْتَعْجِلُوهُ. . .﴾[1] ﴿. . جاء الحق وظهر أمر الله. . ﴾[2]. ﴿. . وكان أمر الله مفعولا﴾[3] وبمعنى إرادة الله التكوينية، من قبيل قوله تعالى: ﴿إنَّما أمْرُهُ إذا أرادَ شيْئاً أنْ يَقُولَ لـه كُنْ فَيَكُونُ﴾[4].

فالأمر المضاف إلى الله تعالى ليس الحكم السياسي. وإنما يرد (الأمر) بمعنى السلطة السياسية، والوضع السياسي ـ التنظيمي للمجتمع، حين يضاف إلى الولاية والولاة من قبيل (ولاة الأمر، ولاية الأمر) وحين يرد مضافاً إلى الأمة من قبيل (أمركم، أمرهم) ويحتاج في هذا المورد إلى قرينة معينة، أو صارفة في بعض حالات الاستعمال.

والظاهر من رواية (أبي حمزة) عن الإمام الباقر (ع) أنَّ الملاك والأساس في ولاية الإمام علي والأوصياء (ع) هو قوله: «. . فإن فيهم سنتك وسنة الأنبياء من قبلك، وهم خزاني على علمي من بعدك».

ومما يتصل بما ذكرنا ويدل عليه وعلى المراد من (أمر الله) ما رواه (الكليني) في باب (أنَّ الأئمة كلهم قائمون بأمر الله تعالى، هادون إليه)[5].

ففي رواية (عبد الحكم بن أبي نعيم) عن الإمام الباقر (ع)، قال (ع) في أجوبة السائل:

«. . . كلنا قائم بأمر الله. . كلنا نهدي إلى الله. . كلنا صاحب السيف

---

(١) سورة النحل/ مكية: ١٦/ الآية: ١.
(٢) سورة التوبة/ مدنية: ٩/ الآية: ٤٨.
(٣) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٤٧ وسورة الأحزاب/ مدنية: ٣٣/ الآية: ٣٧.
(٤) سورة يس/ مكية: ٣٦/ الآية: ٨٢.
(٥) الكافي، الأصول، ١/ ٥٣٦ ـ ٥٣٧، الروايتان: ١و٢.

ووارث السيف. قلت: فأنت الذي تقتل أعداء الله، ويعزّ بك أولياء الله، ويظهر بك دين الله؟ قال: يا حكم! كيف أكون أنا وقد بلغت خمساً وأربعين سنة. . ».

فإنَّ السؤال الأخير عن السلطة السياسية الفعلية، والأجوبة الأولى عن (الإمامة المعصومة) وقد أثبت الإمام كونه - مع سائر الأئمة - يقوم بأعبائها على مستوى التبليغ والهداية والحفظ، على مستوى كونه قائماً (بأمر الله)، وأما السلطة الفعلية فقد بين أنَّهُ لا يمارسها.

وفي رواية (أبي خديجة) عن الإمام الصادق (ع)، قال:

«أنَّه سئل عن القائم، فقال: كلنا قائم بأمر الله، واحداً بعد واحد، حتى يجيء صاحب السيف، فإذا جاء صاحب السيف جاء بأمر غير الذي كان».

فالقيام بأمر الله لا يلزم ممارسة السلطة، وعدم ممارسة السلطة لا يؤثر على منصب الإمامة المعصومة، حيث أنَّ السلطة لا تكوّن ماهيتها وحقيقتها، وإنما هي أمر ثانوي متفرع عنها.

وأما رواية (عبد الله بن أبي يعفور) عن الإمام الصادق (ع)، وفيها:

«. . إنَّ الله واحد متوحد بالوحدانية، متفرد بأمره، فخلق خلقاً فقدرهم لذلك الأمر، فنحن هم. . فنحن حجج الله على عباده، وخزانه على علمه، والقائمون بذلك»[1].

فإنَّ صدرها مجمل، ويرد علمه إلى أهله على تقدير صدورها. وأما ذيلها فظاهر فيما قلناه، وهو يأبى الحمل على الحكم السياسي.

٩ - الروايات التي أوردها في باب (أنَّ الأئمة (ع) خلفاء الله عز وجل في أرضه وأبوابه التي منها يؤتى)[2].

رواية (أبي بصير) عن الصادق (ع) قال:

«الأوصياء هم أبواب الله عز وجل التي منها يؤتى، ولولاهم ما عرف الله

(١) المصدر السابق، ص: ١٩٣، الرواية: ٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ١٩٣ - ١٩٤، الروايات: ١و٢و٣.

عز وجل، وبهم احتج تبارك وتعالى على خلقه».

وهي ظاهرة فيما ذكرنا عن ماهية الإمامة، ومهمة الإمام الأولى.

وأما رواية (الجعفري) عن الإمام الرضا (ع):

«الأئمة خلفاء الله عز وجل في أرضه».

فيقع الكلام في المراد من (خلفاء الله..) بعد عدم إمكان حمل الجملة على ظاهرها.

فهل المراد (خلافة رسول الله ـ ص ـ)؟ أو ما هو أكثر وأوسع من خلافته (ص)؟ ـ وهو غير ممكن ـ أو المراد منه الخلافة بمعنى حفظ الشريعة وتبليغها وشرحها؟ احتمالات تجعل الرواية مجملة الدلالة.

وفي رواية (عبد الله بن سنان) تفسير قوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم..**﴾[1] بالأئمة (ع).

ولا بد أنَّ المراد بذلك حكومة الإمام المهدي المنتظر (ع) في مستقبل الزمان، وإلا فإن الذي وقع في التاريخ خلاف ذلك.

والتفسير المعروف هو انتصار الأمة الإسلامية بالإسلام على الكفر.

ويمكن القول بصحة التفسيرين، بأن تكون الآية وعداً بانتصار له مستويات تحقق بعضها في التاريخ، ويتحقق بعضها الآخر في المستقبل.

وإلا، فإنَّ الرواية مجملة الدلالة، ويردّ علمها ـ على تقدير صدورها ـ إلى أهلها.

١٠ ـ الروايات التي أوردها في باب (أن الأئمة (ع) نور الله عز وجل)[2].

---

(١) سورة النور/ مدنية: ٢٤/ الآية: ٥٥.

(٢) الكافي، الأصول، ١/ ١٩٤ ـ ١٩٦/ الرواية: ٦.

وهي واردة في تفسير آيات من القرآن الكريم. وظاهرة في أنَّ ماهية الإمامة، والمهمة الأولى للإمام المعصوم هي ما ذكرنا.

فالإمامة نور، والإمام يهدي أتباعه، كما جاء في رواية (محمد بن الفضيل) عن الإمام الرضا (ع): «. . . والإمامة هي النور. . النور هو الإمام».

وليس في روايات هذا الباب إشارة إلى الحكم السياسي.

١١ ـ الروايات التي أوردها في باب (أنَّ الأئمة هم أركان الأرض)[١].

روايات هذا الباب واردة في بيان فضل الإمام عليٍ (ع) وعلمه، وأنَّ الرد عليه رد على رسول الله (ص)، وأنَّ منزلة الأئمة واحداً بعد واحد هي منزلة الإمام علي «جعلهم الله عز وجل أركان الأرض أن تميد بأهلها، وعمد الإسلام، ورابطة على سبيل هداه، لا يهتدي هاد إلا بهداهم، ولا يضل خارج عن الهدي إلا بتقصير عن حقهم، أمناء الله على ما أهبط من علم، أو عذر، أو نذر، والحجة البالغة على من في الأرض، يجري لآخرهم من الله مثل الذي جرى لأولهم. . .».

وهذه الرواية ـ كسائر روايات هذا الباب ـ صريحة فيما ذكرنا من ماهية الإمامة ومهمة الإمام.

١٢ ـ الروايات التي أوردها في (باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته)[٢].

في هذا الباب روايتان:

أحداهما: رواية (عبد العزيز بن مسلم) عن الرضا (ع)، وفيها بيان أنَّ الإمامة لا تكون إلا بالنص، في مقابل القائلين بالاختيار، لعجز الناس عن معرفة الإمام بأنفسهم، لما له من الصفات الخفية وأهمها العصمة.

والرواية تتعرض للمهمة السياسية السلطوية للإمام، ولكن الفكرة

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٩٦ ـ ١٩٨، الرواية: ٣.
(٢) المصدر السابق، ص: ١٩٨ ـ ٢٠٥.

الأساس في الرواية هي دور الإمام التبليغي، وحراسة الإسلام وشرحه، وإرشاد الناس إليه.

والمهمة السياسية السلطوية تظهر ثانوية ومتفرعة، وليست جوهرية في مهمة الإمام.

وثانيتهما: رواية (إسحاق بن غالب) عن الإمام الصادق (ع)، وهي صريحة الدلالة على ما ذكرناه.

١٣ ـ الروايات التي أَوْرَدَهَا في باب (أَنَّ الأئمة (ع) هم العلامات التي ذكرها الله عز وجل في كتابه)[١].

روايات هذا الباب واردة في تفسير قوله تعالى: ﴿.. **وعلامات، وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُون**﴾[٢].

وهي ظاهرة في أن المهمة التي تكوّن جوهر الإمامة وماهيتها، هي الهداية والإرشاد.

١٤ ـ الروايات التي أوردها في باب (إنَّ أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة ـ ع ـ)[٣].

روايات هذا الباب واردة في تفسير قوله تعالى: ﴿.. **فاسألوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون**﴾[٤].

وتبرز الروايات ماهية الإمامة التعليمية والتبليغية. ومرجعية الأئمة للأمة في كل ما يتصل بعقيدة وشريعة الإسلام.

١٥ ـ الروايات التي أوردها في الأبواب التي عقدها لرواية ما يتعلق بعلم الأئمة (ع)، وتعليمهم للأمة، ومرجعيتهم لها، في كل ما يتعلق بالعقيدة والشريعة[٥].

---

(١) المصدر السابق، ص: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(٢) سورة النحل/ مكية: ١٦/ الآية: ١٦.
(٣) الكافي، الأصول، ١/ ٢١٠ ـ ٢١٢.
(٤) سورة النحل/ مكية: ١٦/ الآية: ٤٣.
(٥) الكافي، الأصول، ١/ ٢١٢ ـ ٢١٥ و ٢٢١ ـ ٢٣٠ و ٢٣٨ ـ ٢٥٨ و ٢٦٠ ـ ٢٧٠.

وروايات هذه الأبواب وإنْ لم تكن ذات صلة مباشرة بقضية الإمامة، إلا أنَّ كونها تدور حول علم الأئمة، دون أنْ يرد فيها شيء حول قضية السلطة السياسية، يدل على ما ذكرنا من أنَّ جوهر الإمامة وماهيتها تتقوم بتبليغ الإسلام، وحراسته من التحريف والتشويه، وتأويل الجاهلين، والزيادة فيه، والنقص منه.

وفيما يتعلق بالتشريع يتحمل الأئمة مهمة الشرح، والتفسير، والبيان، بما يستجيب للمتغيرات التي تطرأ على الأمة. وهذا ما تكشف عنه روايات هذه الأبواب من حيث تركيزها على علمهم دون الجانب السلطوي من الإمامة.

وبهذا يكون مجال الإمامة في الأمة بالدرجة الأولى، وعلاقة الإمام بالأمة، لا بالمجتمع السياسي والدولة، اللذين لا يؤثر إبعاد الإمام المعصوم (ع) عن السلطة فيهما من قبل المتغلبين وحكام الجور، على دور الإمامة، ولا على منصبه، باعتباره إماماً للأمة.

ونشير إلى هذه الأبواب على وجه الإجمال بذكر العناوين التي وضعها (الكليني):

ظ ـ باب أنَّ من وصفه الله تعالى في كتابه بالعلم هم الأئمة (ع).

٢ ـ باب أنَّ الراسخين في العلم هم الأئمة (ع).

٣ ـ باب أن الأئمة قد أوتوا العلم، وأثبت في صدورهم.

٤ ـ باب في أنَّ من اصطفاه الله من عباده، وأورثهم كتابه، هم الأئمة (ع).

٥ ـ باب أنَّ الأئمة معدن العلم، وشجرة النبوة، ومختلف الملائكة (ع).

٦ ـ باب أنَّ الأئمة (ع) ورثة العلم، يرث بعضهم بعضاً العلم.

٧ ـ باب أنَّ الأئمة ورثوا علم النبي (ص) وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم.

٨ ـ باب أنَّ الأئمة (ع) عندهم جميع الكتب التي أنزلت من عند الله عز وجل، وأنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها.

٩ ـ باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة (ع)، وأنهم يعلمون علمه كله.

١٠ ـ باب ما أعطي الأئمة (ع) من اسم الله الأعظم.

١١ ـ باب فيه ذكر الصحيفة، والجفر، والجامعة، ومصحف فاطمة (ع).

١٢ ـ باب في أن الأئمة (ع) يزدادون في ليلة الجمعة.

١٣ ـ باب لولا أن الأئمة يزدادون لنفذ ما عندهم.

١٤ ـ باب أنَّ الأئمة (ع) يعلمون جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة، والأنبياء، والرسل (ع).

١٥ ـ باب نادر فيه ذكر الغيب.

١٦ ـ باب أنَّ الأئمة (ع) أذا شاؤوا أنْ يعلموا علموا.

١٧ ـ باب أنَّ الأئمة (ع) يعلمون علم ما كان، وما يكون، وأنَّـهُ لا يخفى عليهم شيء.

١٨ ـ باب أنَّ الله عز وجل لم يعلم نبيه علماً إلا أمره أن يعلمه أمير المؤمنين، وأنه كان شريكه في العلم.

١٩ ـ باب جهات علوم الأئمة (ع).

٢٠ ـ باب أنَّ الأئمة (ع) لو سُتر عليهم لأخبروا كل امرىء بماله، وما عليه.

٢١ ـ باب التفويض إلى رسول الله (ص)، وإلى الأئمة (ع)، في أمر الدين.

٢٢ ـ باب في أنَّ الأئمة (ع) بمن يشبهون ممن مضى، وكراهية القول فيهم بالنبوة.

٢٣ ـ باب أنَّ الأئمة (ع) محدثون مفهمون.

هذا، وقد عقد (الكليني) في كتاب (الحجة) من (الكافي) ثلاثة أبواب أورد فيها روايات تعرضت للجانب السياسي من الإمامة المعصومة، والمضمون السلطوي لها.

ونلاحظ أنه بالإضافة إلى ما تكشف عنه قلّتها ـ بالنسبة إلى الروايات التي تركز على الجانب التشريعي من الإمامة ـ من كون الجانب السلطوي السياسي

يقع في المرتبة الثانية من مضمون الإمامة وجوهرها، ومتفرع عن الجانب التشريعي - أنَّ بعض هذه الروايات صريحة، أو ظاهرة، في أنَّ الأولوية الأولى في مهمة الإمام هي التبليغ، وحفظ الشريعة.

ونحن نعرض لهذه الأبواب فيما يلي:

١ - الروايات التي أوردها (الكليني) في باب (فرض طاعة الأئمة)[١].

وأكثر روايات هذا الباب بين ظاهرة، وصريحة، في وجوب الطاعة في المجال السلطوي التنظيمي، والسياسي. ولكن بعضها صريح، أو ظاهر، في أنَّ الأولوية الأولى في مهمة الإمام المعصوم هي التبليغ وحفظ الشريعة، وأن الطاعة في المجال السياسي متفرعة عن الطاعة في المجال التبليغي، واتباع التعاليم الإسلامية، وأنَّ المنصب السلطوي التنظيمي، والسياسي، فرع عن المنصب الذي يكوِّن ماهية الإمامة المعصومة وجوهرها، وهو تبليغ الإسلام الصافي وحفظه. ولعلَّ أكثر روايات هذا الباب من هذا القبيل.

فمنها روايته عن (منصور بن حازم) عن الصادق (ع)، وفيها:

«.. قلت: ثانٌّ من عرف أنَّ له رباً، فقد ينبغي أنْ يعرف أنَّ لذلك الرب رضى وسخطاً، وأنَّه لا يعرف رضاه وسخطه إلا بوحي، أو رسول، فمن لم يأته الوحي فينبغي له أنْ يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنهم الحجة، وأنَّ لهم الطاعة المفترضة... فأشهد أنَّ علياً كان قيم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله (ص)، وأنَّ ما قاله في القرآن فهو حق، فقال الصادق (ع): رحمك الله..».

٢ - الروايات التي أوردها في باب (أنَّ الأئمة (ع) ولاة الأمر، وهم الناس المحسودون الذين ذكرهم الله عز وجل)[٢].

بعض روايات هذا الباب دال على حق الحكم السياسي والسلطة للإمام المعصوم (ع) كرواية (بريد العجلي) عن الإمام الباقر (ع) في تفسير قوله

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٨٥ - ١٩٠، الرواية: ١٥.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٠٥ - ٢٠٦، الروايات: ١و٣و٥.

تعالى: ﴿. . أطيعُوا الله وأطيعُوا الرَّسُولَ وأُولي الأمر منكم﴾[1]، ورواية (حمران بن أعين) عن الإمام الصادق (ع)، ورواية (بريد العجلي) الأخرى عن الإمام الباقر (ع).

ولكن هذه الروايات تدل على الطاعة ـ بمعنى الحكم السياسي ـ بما هي نتيجة متفرعة عن المهمة الأساس التي تشكل جوهر الإمامة، وجوهر مهمة الإمام (ع)، وهي (الحكمة) التي فسرها الإمام الصادق (ع) في رواية (حمران) بـ (الفهم والقضاء).

٣ ـ الروايات التي أوردها في (باب ما نص الله عز وجل، ورسوله، على الأئمة (ع)، واحداً فواحداً)[2].

روايات هذه الباب واردة في بيان حق الحكم السياسي للأئمة، وأنَّ منشأ شرعية هذا الحكم، ومصدر هذا الحق، هو نص النبي (ص) بوحي من الله تعالى، وهي خالية ـ عدا رواية واحدة ـ من الإشارة إلى المضمون التشريعي التبليغي للإمامة المعصومة.

والرواية المشار إليها هي رواية (أبي الجارود) عن الإمام الباقر (ع)، وفيها:

«قال أبو جعفر (ع): كان والله علي (ع) أمين الله على خلقه، وغيبه، ودينه، الذي ارتضاه لنفسه. ثم إنَّ رسول الله (ص) حضره الذي حضر، فدعا علياً، فقال: يا علي إني أريد أن أئتمنك على ما ائتمنني عليه الله من غيبه، وعلمه، ومن خَلْقِهِ، ومن دينه الذي ارتضاه لنفسه. . . ثم إنَّ علياً (ع) حضره الذي حضره، فدعا ولده، وكانوا إثنا عشر ذكراً، فأخبرهم بصاحبهم. . . ألا إنَّ هذين إبنا رسول الله (ص) الحسن والحسين (ع) فاسمعوا لهما وأطيعوا، ووازروهما، فإني قد ائتمنتهما على ما ائتمنني عليه رسول الله (ص)، مما ائتمنه الله عليه من خَلْقِهِ، ومن غيبه، ومن دينه الذي ارتضاه لنفسه. . ».

---

(١) سورة النساء/ مدنية/ ٤ / الآية: ٦١.
(٢) الكافي، الأصول، ١/ ٢٨٦ ـ ٢٩٢! الرواية: ٦.

والرواية ظاهرة في أن السلطة متفرعة عن تحمل الإمام للعلم والدّين، وهما يكوّنان جوهر الإمامة المعصومة.

ب - روايات (علل الشرايع):

١ - الروايات التي أوردها في باب (العلة التي من أجلها لا تخلو الأرض من حجة الله عز وجل على خلقه)(١).

روايات هذا الباب كلها صريحة، أو ظاهرة، في أنَّ ماهية الإمامة، وجوهرها، هي حفظ الشريعة، وحراستها، وتبليغها. وليس في شيء من الروايات إشارة إلى الجانب السلطوي من الإمامة.

منها روايته عن (يعقوب السراج) عن الإمام الصادق (ع)، قال:

«قلت لأبي عبد الله (ع): تبقى الأرض بلا عالم حي ظاهر يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم؟ فقال لي: أذا لا يُعْبَدُ الله!!».

ومنها روايته عن (أبي حمزة) عن الإمام الصادق (ع)، قال:

«قال أبو عبد الله (ع): لن تبقى الأرض إلا وفيها من يعرف الحق، فإذا زاد الناس فيه، قال: قد زادوا، وإذا نقصوا منه، قال قد نقصوا، وإذا جاؤوا به صدقهم، ولو لم يكن كذلك لم يعرف الحق من الباطل».

وقد روي في هذا الباب بلسانٍ هذه الرواية عن الإمامين الباقر والصادق (ع) إحدى عشرة رواية تنص على أنَّ مهمة الإمام هي مراقبة الزيادة والنقصان، ورد الناس عنهما إلى حقيقة الإسلام، وهو ما عبرنا عنه بـ(الحفظ والحراسة). وبقية روايات الباب صريحة في ما ذكرنا.

٢ - روايته عن (الفضل بن شاذان) عن الإمام الرضا (ع) في باب (علل الشرايع وأصول الإسلام)(٢)، وفيها:

«... فإن قال قائل: ولم جعل (أولي الأمر)، وأمر بطاعتهم؟ قيل: لعلل كثيرة:

---

(١) علل الشرايع، باب: ١٥٣، ص: ١٩٥ - ٢٠١، الروايات: ٣و ٢٥.
(٢) علل الشرايع، باب: ١٨٢، ص: ٢٥٣ - ٢٥٤، الرواية: ٩.

«منهـا. . . ومنها: إنَّهُ لـو لم يجعل لهم إمـاماً قيمـاً، أميناً، حـافـظاً، مستودعاً، لدرست الملة، وذهب الدين، وغيـرت السنن والأحكام، ولـزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين، إذ قد وجدنا الخلق منقوصين، محتاجين غير كاملين، مـع اختلافهم، واختـلاف أهوائهم، وتشتت حالاتهم، فلو لم يجعل فيها قيماً، حافظاً، لما جاء به الرسـول الأول، لفسدوا على نحو ما بيناه، وغيـرت الشرايـع، والسنن، والأحكام، والإيمـان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين».

٣ ـ روايته عن (يعقوب بن سويد) عن الإمام الصادق (ع) في باب (العلة التي من أجلها سمي علي بن أبي طالب أمير المؤمنين. .)[1]، قال:

«قلت له: جعلت فداك، لم سمي أمير المؤمنين (ع) أمير المؤمنين؟ قال: لأنه يميرهـم العلم. أما سمعت كتاب الله عز وجل: ﴿. . ونمير أهلنا. .﴾[2].

خلاصة:

هذه جملة من الأخبار التي تضمنت بيان ماهية الإمامة.

ولم نقتصر على ذكر الصحاح منها، وإنما ذكرنا، أو أشرنا، إلى الروايات الضعيفة أيضاً، لأنَّ هذه إنْ لم تكن في الواقـع صادرة عن الأئمـة المعصومين (ع)، فإنها ـ على الأقل ـ تعكس فهم رواتها الشيعة لماهيـة الإمامـة التي دلت عليها الروايات الصحيحة في هذا الباب، فتكـون الروايـات الضعيفة من قبيـل استدلال الفقهاء والمتكلمين الآتي ذكره في كلماتهم التي أوردوهـا في أبحاث الإمامة.

وعلى كل حال فقد ظهر مما قدمنا أنَّ الحيّز الأوسع من اهتمام أئمة أهل البيت (ع) وهو رد القسم الأكبر والأكثر من النصوص التي وردت عنهم في شأن الإمـامة المعصـومة، هـو الجانب المتعلق بـالإسـلام، من حيث حـراسته من التحريف، والتشويه، وتأويل الجاهلين، وتبليغه، وتفسيره، وشرح مجملاتـه،

---

(١) المصدر السابق، باب: ١٢٩، ص: ١٦١، الرواية: ٤.
(٢) سورة يوسف/ مكية: ١٢/ الآية: ٦٥.

وتفصيل قواعده. وبالجملة: المضمون الذي هو استمرار للنبوة.

وأما الجانب التنظيمي ـ السياسي (الحكم السياسي) فلم يولوه إلا حيزاً قليلاً ـ نسبياً ـ من اهتمامهم، ومن بيانهم. وحين تعرضوا لبيان هذا الجانب من مضمون الإمامة المعصومة، كما في (باب فرض طاعة الأئمة، وباب أنَّ الأئمة ولاة الأمر وهم المحسودون، وباب نص الله ورسوله على الأئمة ـ ع ـ وفي روايات قليلة متفرقة في بعض الأبواب الأخرى)، فإنَّ الظاهر من سائر الروايات في جميع الأبواب، نصاً وظاهراً، بدلالة القرائن والسياق أنَّ ماهية الإمامة هي ما ذكرنا، وأنَّ الأولوية الأولى في مهمة ووظيفة الإمام المعصوم هي للجانب التشريعي، التفسيري، التبليغي، الحفظي، وأن الجانب السياسي ـ التنظيمي والسلطوي فرع عن الطاعة والاتباع في الشأن التشريعي، وما يتصل به مما ذكرناه، بحيث أنَّ الاستقامة على نهج الإسلام لا تحصل بمجرد التسليم بالولاية السياسية دون اتّباع المنهج التشريعي، بينما تحصل هذه الاستقامة باتّباع المنهج التشريعي، وإنْ لم تكن للإمام سلطة سياسية فعلية يمارسها، لأنَّ الإمامة المعصومة لا تتقوم بالسلطة السياسية، بل توجد من دونها.

وهذا على الضدّ من (الخلافة) في المفهوم الكلامي السنّي، حيث أنَّها تتقوم بتولي السلطة السياسية الفعلية وممارستها، بحيث تنعدم الخلافة، ويفقد الشخص صفة الخلافة والخليفة إذا لم يتولَّ السلطة الفعلية ويمارسها. وقد تبين هذا في أبحاث الفصول السابقة، وسيأتي مزيد بيان له في هذا الفصل.

ج ـ نسق الاستدلال الكلامي المتبع عند علماء الشيعة:

ويدل على ما ذكرنا من أن ماهية الإمامة، وجوهرها، عند الشيعة الإمامية، ليست قضية الحكم السياسي، وكونها مؤسسة من مؤسسات المجتمع السياسي يقتضي كونها ذات دور مقصور على (الدولة)، وإنما هي قضية الإسلام على المستوى التشريعي، والتبليغي، والتفسيري، والحفظي، فهي من مؤسسات (النبوة)، واستمرار لها، ودورها الأعظم والأهم هو الدور الذي تمارسه على مستوى الأمة.

يدل على هذا نسق الاستدلال الكلامي لفقهاء ومتكلمي الشيعة الإمامية، على أصل لزوم الإمامة المعصومة وما يتعلق بها من العصمة، والأفضلية، والنص.

ونورد فيما يلي نصوصاً لعلماء الشيعة الإمامية العظام، ذكروها في مقام الاستدلال على الإمامة المعصومة، وما يتعلق بها، مما يكوّن ماهيتها، ويبين - بالتالي - المهمة ذات الأولوية الأولى للإمام.

١ - قال الشيخ الصدوق محمد بن بابويه القمي (٣٠٦ ؟ - ٣٨١ هـ):

«. . واعتقادنا فيهم (الأئمة - ع -) أنهم أولوا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم، وأنهم شهداء على الناس، وأنهم (ع) أبواب الله، والسبيل إليه، والأدلاء عليه، وأنهم (ع) عيبة علمه، وتراجمة وحيه، وأركان توحيده، وأنهم معصومون من الخطأ والزلل، وأنهم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . .»[١].

٢ - وقال الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ) في كتابه (الشافي في الإمامة) الذي ألفه في الرد على قسم الإمامة من كتاب (المغني في التوحيد والعدل) للقاضي (عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار الهمداني المعتزلي).

«. . فأما الإمام فليس يستغنى عنه في وجوب الصلوات. . .، لأنّ أصحابنا قد ذكروا وجوه الحاجة إليه في ذلك:

«فمنها: تأكيد العلوم وإزالة الشبهات.

«ومنها: أنّه ؟يبيّن ذلك، ويفصله، وينبه على مشكله، وغامضه.

«ومنها: كونه من وراء الناقلين، ليأمن المكلفون من أنْ يكون شيء من الشرع لم يصل إليهم.

«ولو وجب أنْ يطلق الاستغناء عن الإمام في هذه الأمور من حيث كان لنا طريق يوصل إلى العلم بها من غير جهة، لوجب على صاحب الكتاب وأهل

(١) رسالة الاعتقادات (باب الاعتقاد في عدد الأنبياء والأوصياء).

مذهبه أنْ يطلقوا الاستغناء عن الرسول في جميع ما أدّاه إلينا مما علمناه قبل أدائه بالعقل، ومن أطلق ذلك خرج من جملة المسلمين، وليس يمكن أنْ يمتنع منه، ويحتجّ فيه، إلا بمثل ما احتججنا به»[1].

وقال:

«.. ودليلنا على وجوب الإمامة ووجه وجوبها من طريق العقل وبعد التعبد بالشرع قد بيناه، ودللنا على كون الإمامة لطفاً في فعل الواجبات والطاعات، وتجنب المقبحات، وارتفاع الفساد، وانتظام أمر الخلق. وأشرنا أيضاً إلى ما يوجب الحاجة إليه من الشرائع، بأن قلنا: إنه يفسر مجملها، ويبين محتملها، ويوضح عن الأغراض الملتبسة فيها، ويكون المفزع في الخلاف الواقع فيما الأدلة الشرعية عليه كالمتكافئة، إليه. وليكون من وراء الناقلين: فمتى وقع منهم ما هو جائز عليهم من الإعراض عن النقل يبين ذلك، وكان قوله الحجة فيه»[2].

وقال:

«.. قد علمنا أنّه ليس كل ما تمس إليه الحاجة من الشريعة عليه حجة قاطعة من كتاب، أو تواتر، أو إجماع، أو ما يجري مجراهما. بل الأدلة في كثير من ذلك كالمتكافئة، أو هي متكافئة. ولولا ما ذكرناه ما نزع خصومنا إلى غلبة الظن، والاستحسان، وغيرهما مما يسمونه اجتهاداً. وإذا ثبت ذلك، وكنا مكلفين للعلم بالشريعة، والعمل بها، وجب أن يكون لنا مفزع نصل من جهته إلى ما اختلفت أقوال الامّة فيه»[3].

وقال:

«.. ما كلف الله تعالى إلا ما مكّن من الوصول إليه من شريعة وغيرها، فما نقل من الشريعة عن الرسول (ص) نقلاً يقطع العذر كلفنا فيه الرجوع إلى

---

(١) الشافي: ١/٧٥ - ٧٦ منشورات مؤسسة أهل البيت/ بيروت - لبنان/ ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦.
(٢) الشافي: ١/١٣٧ - ١٣٨.
(٣) المصدر السابق: ١/١٦٨ - ١٦٩.

النقل، وما لم يكن فيه نقل، ولا ما يقوم مقامه من الحجج السمعية:

ـ إمَّا لأن الناس عدلوا عن نقله، أو لأنهم لم يخاطبوا به، وعول بهم على قول الإمام القائم مقام الرسول (ع) ـ كلفنا فيه الرجوع إلى أقوال الأئمة المستخلفين بعد الرسول. ولهذا نجد الحكم في جميع ما يحتاج اليه من الحوادث موجوداً فيما ينقله الشيعة عن أئمتهم (ع)، وكل ما تكلَّف فيه خصومنا القياس، والاجتهاد، وطرق الظن، عند الشيعة فيه نص إما مجمل، أو مفصل»[1].

وقال:

«.. قد علمنا أنَّ شريعة نبينا (ص) مؤبَّدة غير منسوخة، ومستمرة غير منقطعة، فإن التعبد لازم للمكلفين إلى أوان قيام الساعة. ولا بد لها من حافظ، لأن تركها بغير حافظ إهمال لأمرها، وتكليف لمن تعبد بها ما لا يطاق. وليس يخلو أن يكون الحافظ معصوماً، أو غير معصوم، فإن لم يكن معصوماً لم يؤمن من تغييره وتبديله، وفي جواز ذلك عليه ـ وهو الحافظ لها ـ رجوع إلى أنها غير محفوظة في الحقيقة، لأنه لا فرق بين أن تحفظ بمن جائز عليه التغيير، والتبديل، والزلل، والخطأ، وبين أن لا تحفظ جملة، إذ كان ما يؤدي إليه القول بتجويز ترك حفظها يؤدي إليه حفظها بمن ليس بمعصوم. وإذا ثبت أنَّ الحافظ لا بد أن يكون معصوماً، استحال أن تكون محفوظة بالأمة وهي غير معصومة، والخطأ جائز على آحادها وجماعتها، وإذا بطل أنْ يكون الحافظ هو الأمة فلا بدَّ من إمام معصوم حافظ لها»[2].

وقال:

«.. فلو كان الوفاق مع جميع الأمة ثابتاً في وجوب الإمامة، لم يكن وفاقاً على طريقتنا التي ذكرناها، لأنا نوجب الإمامة بهذه الطريقة من جهة حفظ الشريعة، وهذا يخالفنا فيه الكل...

«.. فقد بينا أن الحافظ ليس يخلو من أن يكون الأمة أو الإمام، وأبطلنا

---

(1) المصدر السابق: ١/١٧٢.
(2) المصدر السابق: ١/١٧٩ ـ ١٨٠.

أن تكون الأمة هي الحافظة، فلا بد من ثبوت الحفظ للإمام، وإلا لوجب أن تكون الشريعة مهملة.

«.. قنعنا بأنْ نوجب في وصول الشريعة إلينا بعد وفاة الرسول (ص)، ما نوجبه في وصوله إلى من غاب عنه حال حياته، لأنّا نعلم أنها كانت تصل إلى من بعد عنه (ص) بنقلٍ وهو (ص) من ورائه، وقائم بمراعاته، وتلافي ما ثلم فيه من غلط، وزللٍ، وترك الواجب، فيجب أنْ يكون من وراء ما ينقل إلينا بعد وفاته من شريعته معصوم يتلافى ما يجري في الشريعة من زللٍ، وترك الواجب، كما كان ذلك في حياته..»[1].

وقال:

«.. نعلم أنَّ في القرآن متشابهاً، وفي السنة محتملاً، وأنَّ العلماء من أهل اللغة قد اختلفوا في المراد بهما، وتوقفوا في الكثير مما لم يصح لهم طريقه، ومالوا في مواضع إلى طريقة الظنّ والأَوْلى، فلا بد ـ والحال هذه ـ من مبين للمشكل، ومترجم للغامض، يكون قوله حجة كقول الرسول (ص).

«وليس يبقى بعد هذا إلا أنْ يقال:

«إنَّ جميع ما في القرآن إما معلوم بظاهر اللغة وفيه بيان من الرسول (ص) يفصح عن المراد به، وأنَّ السنة جارية هذا المجرى. وهذا قول يعلم بطلانه ضرورة، لوجود مواضع كثيرة من الكتاب والسنة قد أشكلت على كثير من العلماء، وأعياهم القطع فيها على شيء بعينه، ولو لم يكن في القرآن إلا.. المجمل الذي لا شك فيه أغنى في حاجته إلى البيان والإيضاح..

«... فلو سلمنا أنَّ الرسول (ص) قد تولى بيان جميع ما يحتاج إلى البيان منه، ولم يخلف منه شيئاً على بيان خليفته، والقائم بالأمر بعده، على نهاية ما يقترحه الخصوم في هذا الموضع، لكانت الحاجة من بعده إلى الإمام في هذا الوجه ثابتة، لأنا نعلم أنَّ بيانه (ع)، وإنَّ كان حجة على من شافهه به، وسمعه من لفظه، فهو حجة أيضاً على من يأتي بعده، ممن لم يعاصره، ويلحق

---

(١) المصدر السابق: ١/١٨٠ ـ ١٨٢، ولاحظ ما بعدها، ص: ٢٠٥ ـ ٢٠٦ و ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

زمانه، ونقل الأمة لذلك البيان قد بينا أنه ليس بضروري، وأنَّهُ غير مأمون منهم العدول عنه. . .

«فلا بد، مع ما ذكرناه، من إمام مؤدٍ لترجمة النبي (ص) مشكل القرآن، وموضح عما غمض علينا من ذلك، فقد ثبتت الحاجة إلى الإمام»[1].

هذا بعض ما أفاده (الشريف المرتضى) رحمه الله. وقد كرر هذا المعنى مراراً بعبارات مختلفة في مواضع كثيرة من (الشافي)، غير ما ذكرنا، وغير ما أشرنا إليه في الهامش، وهذا المعنى شائع في ثنايا أبحاث كتاب (الشافي) حتى لكأن الكتاب قد وضع لشرح هذا المعنى وبيانه.

ويدل أيضاً على ما ذكرناه في ماهية الإمامة المعصومة، والمهمة الأولى للإمام المعصوم نسق الاستدلال الكلامي عند نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ) والعلامة الحلي (ت ٧٦٢ هـ).

٣ ـ قال نصير الدين الطوسي:

«لما أمكن وقوع الشر، والفساد، وارتكاب المعاصي من الخلق، وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر، آمر بالمعروف، ناه عن المنكر، مبين لما يخفى عن الأمة من غوامض الشرع، منفذ لأحكامه، ليكونوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ويأمنوا من وقوع الشر والفساد، لأن وجوده لطف، وقد ثبت أن اللطف واجب عليه تعالى، وهذا اللطف يسمى إمامة، فتكون الإمامة واجبة»[2].

وما ذكرنا يستفاد من مواضع عدة من بحث الإمامة في كتاب (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد)، والأصل لـ(نصير الدين الطوسي)، و (الشرح) للعلامة (الحلي).

الموضع الأول: قد عرفت إنَّ أساس الاستدلال الكلامي على وجوب نصب الإمام المعصوم في علم الكلام الشيعي هو (قاعدة اللطف).

---

(١) الشافي: ١/٣٠٣ ـ ٣٠٤، ولاحظ: ٣٠٥ ـ ٣٠٧ ـ ٣٠٨ وما بعدها. وج ٢/ص: ١٥ و١٧ ـ ١٩ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٧، وج ٣/ ص: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) فصول العقائد (الفصل الثالث/ في النبوة والإمامة).

وقد اعتبر (الطوسي) وشارحه (الحلي) أنَّ هذه القاعدة تقتضي أمرين:

أحدهما: الأمر السياسي التنظيمي.

ثانيهما: الأمر التشريعي والتبليغي.

ويبدو أنَّ بعض متكلمي الشيعة ذكروا الأمر السياسي التنظيمي نتيجة تأثرهم بالفكر الكلامي السني الذي يعتبر القضية السياسية التنظيمية أساس شرعية الإمامة، وإلا فإن (قاعدة اللطف) في مسألة الإمامة، والنبوة، وكل ما يتصل بالشريعة، خاصة بالشريعة، وعلاقة المكلف بمعرفتها على حقيقتها وامتثالها، ولا علاقة لها بالأمر السياسي التنظيمي.

وقد جاء في الوجهين الأول والثاني من وجوه رد الاعتراض الثالث على (قاعدة اللطف) قول العلامة (الحلي):

«. . إنَّهُ (الإمام) يحفظ الشرائع، ويحرسها من الزيادة والنقصان.

«إنَّ اعتقاد المكلفين بوجود الإمام، وتجويز إنفاذ حكمه عليهم في كل وقت، سبب لردعهم عن الفساد، ولقربهم إلى الصلاح، وهذا معلوم بالضرورة»[1].

وهذا الكلام يقتضي أنْ يكون الأمر التشريعي التبليغي، وهو قضية الإسلام (حراسة الإسلام، وشرحه، وملء مساحات الفراغ في التشريع) هو جوهر وحقيقة الإمامة، وهو المبرر للقيام بمهمة الحكم السياسي التي لا قيمة لها لولا المهمة التشريعية.

الموضع الثاني: نسق الاستدلال على اعتبار العصمة. وهذا الشرط يكشف عن أن ماهية الإمامة عند الشيعة هي الأمر التشريعي لأنه هو الذي لا يجوز في العقل أنْ يقع فيه الخطأ، وهو - لذلك - يقتضي العصمة في الإمام، وأما الأمر السياسي - التنظيمي فلا يحكم العقل بعدم جواز وقوع الخطأ فيه. قال (الحلي):

«. . الدليل على ذلك من وجوه:

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٤٠.

«**الأول**: إنَّ الإمام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: إنَّ المقتضي لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعية، فلو كان هذا المقتضي ثابتاً في حق الإمام وجب أنْ يكون له إمام آخر، ويتسلسل، أو ينتهي إلى إمامٍ لا يجوز عليه الخطأ، فيكون هو الإمام الأصلي.

«**الثاني**: إنَّ الإمام حافظ للشرع فيجب أنْ يكون معصوماً... فلو جاز عليه الخطأ لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به، وما كلفناه، وذلك يناقض الغرض من التكليف، وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى.

«**الثالث**: إنَّهُ لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه، وذلك يُضادّ أمر الطاعة له بقوله تعالى: ﴿ **أطيعُوا الله وأطيعُوا الرسُول وأُولي الأمرِ منكُم** ﴾[1].

«**الرابع**: إنَّهُ لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: إنَّ الغرض من إمامته انقياد الأمة، وامتثال أوامره، واتباعه فيما يفعله، فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك، وهو منافٍ لنصبه.

«**الخامس**: إنَّهُ لو وقع منه المعصية لزم أنْ يكون أقل درجة من العوام، لأن عقله أشد، ومعرفته بالله تعالى، وعقابه، وثوابه، أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقل حالاً من الرعية، وكل ذلك باطل قطعاً»[2].

أقول: هذا واضح في اقتضاء أن يكون جوهر مهمة الإمامة هو الجانب التشريعي، حيث أن فعل الإمام حجة بما هو صادر عنه، وقوله حجة بما هو صادر عنه ومتعلق بشخصه، ومن هنا اعتبار الفعل والتقرير ـ كالقول ـ من السنة اللازمة المراعاة والاتباع، وأما لو كان جوهر الإمامة وماهيتها هو الجانب السياسي ـ التنظيمي، فإن الطاعة ليست (لأمره) الشخصي، والاتباع ليس (لفعله) الشخصي، وإنما هو للشرع وأحكامه.

(١) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٦١.
(٢) شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٤٠.

الموضع الثالث: نسق الاستدلال على وجوب كون الإمام أفضل من غيره:

قال (الحلي):

«. . . الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته، لأنه إما أنْ يكون مساوياً لهم، أو أنقص منهم، أو أفضل. والثالث هو المطلوب، والأول محال، لأنه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامة، والثاني أيضاً محال لأن المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل.

«ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ يَهْدِي إلى الحَقِّ أَحَقّ أَنْ يُتَّبَعْ أَمْ مَنْ لا يَهِدِي إلَّا أَنْ يُهْدَى، فمالكم كَيْفَ تَحْكُمُون**﴾[1].

أقول: إنَّ هذا النسق من الاستدلال، كالنَّسَقيْن الأنفين، يقتضي ما ذكرنا من كون جوهر الإمامة هو حفظ الإسلام، وحراسته، وتبليغه، وشرحه، وليس الأمر السياسي ـ التنظيمي.

٤ ـ وقال الشيخ زين الدين بن علي (الشهيد الثاني) (ت ٩٦٦ هـ):

«. . يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم، إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك، لم يتحقق التصديق بكونهم معصومين، مطهرين عن الرجس، كما دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية، والتصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم، ومعادهم»[2].

٥ ـ ويدل على ما ذكرنا نسق الاستدلال الكلامي للشيخ محمد حسن المظفر (١٣٠١ ـ ١٣٧٥ هـ) حيث قال في الرد على (الفضل بن روزبهان):

«ويشهد لكون الإمامة من أصول الدين أنَّ منزلة الإمام كالنبي في حفظ

---

(١) سورة يونس/ مكية: ١٠ / الآية: ٣٥. راجع شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٤٢.
(٢) حقائق الإيمان: ص: ٨٥/ طبعه إيرانية حجرية سنة (١٣٠٥ هـ)، ضمن مجموعة رسائل.

الشرع، ووجوب اتباعه، والحاجة إليه، ورياسته العامة»[1]

وقال:

«.. إنَّ الإمام حافظ للشرع كالنبي، لأنَّ حفظه من أظهر فوائدِ إمامته، فتجب عصمته لذلك، لأن المراد حفظه علماً وعملاً، وبالضرورة لا يقدر على حفظه بتمامه إلا معصوم، إذ لا أقل من خطاء غيره، ولو اكتفينا بحفظ بعضه لكان البعض الآخر ملغي بنظر الشارع، وهو خلاف الضرورة، فإنَّ النبي قد جاء لتعليم الأحكام كلها، وعمل الناس بها على مرور الأيام...»[2].

وقال:

«.. لا بد أن يكون (الإمام) عالماً بجميع أحكام الشريعة علماً يقينياً، لأن الله سبحانه قد بلغ نبيه (ص) أحكاماً أتمها، وأجراها على أمته إلى يوم الدين، ولا شك أنَّ الاجتهاد لا يوصل إليها دائماً لوقوع الخطأ فيه، فلا يمكن أن لا يجعل الله لنا إماماً عالماً بجميع الأحكام، ويحيلنا على من لا طريق له إلا الظن و﴿**الظنَّ لا يُغْنِي منَ الحَقِّ شَيْئاً**﴾[3]. على أنَّه إذا أخطأ الإمام في حكمٍ أو موضوع: فإما أنْ يلزم الناس السكوت عن خطئه فيلزم الإغضاء على القبيح، وربما يجتهد في تحليل الحرام، وما يوجب الضرر والفساد، فلا تحصل به الفائدة المطلوبة في الإمام، وإما أنْ يلزم ردّه، وهو ربما يوقع في الشقاق»[4].

وقال (الشيخ المظفَّر) في الرد على (الفضل بن روزبهان) في قوله: «.. لأنَّ صريح العقل يحكم بأنَّ مدار الإمامة على حفظ الحوزة، والعلم بالرياسة، وطريق التعيش مع الرعية..»:

«لا يخفى أنَّ رياسة الإمام رياسة دينية، وزعامة إلٰهيَّة ونيابة عن الرسول في أداء وظائفه، فلا تكون الغاية منها مجرد حفظ الحوزة، وتحصيل الأمن في الرَّعية، وإلا لجاز أنْ يكون الإمام كافراً، أو منافقاً، أو أفسق الفاسقين، إذا

(١) دلائل الصدق: ٢/١٤، وقد ساق الاستدلال على نحو ما صنع العلامة في (شرح التجريد).

(٢) دلائل الصدق: ٢/١٤.

(٣) سورة يونس/ مكية: ١٠/ الآية: ٣٦، وسورة النجم/ مكية: ٥٣/ الآية: ٢٨.

(٤) دلائل الصدق: ٢/٢٣.

حصلت به هذه الغاية. بل لا بد أنْ نكون منها تحصيل ما به سعادة الدارين، كالغاية من رسالة الرسول، وهي لا تتم إلا أنْ يكون الإمام كالنبي معصوماً، وأحرص الناس على الهداية، وأقربهم للإتباع، والإنتفاع به في أمور الشريعة والآخرة، وأحفظهم للحوزة، وحقوق الرعية، وسياستها، على النهج الشرعي»[١].

٦ ـ ويدل على ما ذكرناه نسق الاستدلال الذي ذكره الشيخ (محمد حسين كاشف الغطاء)، قال:

«.. فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة... فكذلك يختار للإمامة من يشاء.. للقيام بالوظائف التي كان على النبي أنْ يقوم بها، سوى أنَّ الإمام لا يوحى إليه كالنبي، وإنما يتلقى الأحكام منه مع تسديد إلهي، فالنبي مبلغ عن الله، والإمام مبلغ عن النبي... ويشترطون أنْ يكون معصوماً كالنبي.. وإلا لزالت الثقة به.. وأنْ يكون أفضل أهل زمانه في كل فضيلة، وأعلمهم بكل علم، لأنَّ الغرض منه تكميل البشر، وتزكية النفوس، وتهذيبها بالعلم، والعمل الصالح. »[٢]

٧ ـ ويدل على ما ذكرنا نسق الاستدلال الذي اتبعه الشيخ (محمد رضا المظفر)، قال:

«على المسلم ـ بعد تباعد الزمان عن صاحب الرسالة. واختلاف المذاهب والآراء، وتشعب الفرق والنحل ـ أنْ يسلك الطريق الذي يثق به أنَّه يوصله إلى معرفة الأحكام المنزلة على محمد صاحب الرسالة، لأنَّ المسلم مكلف بالعمل بجميع الأحكام المنزلة في الشريعة كما أنزلت، ولكن كيف يعرف أنَّها الأحكام المنزلة كما أنزلت؟ والمسلمون مختلفون، والطوائف متفرقة... ولا يجوز له أنْ يقلد الآباء... بل لا بد أنْ يتيقَّنَ بينه وبين نفسه، وبينه وبين الله.. بأنه قد أخذ بأمثل الطرق التي يعتقد فيها بفراغ ذمته، بينه وبين الله، من التكاليف المفروضة عليه... ولأجل هذا وجب علينا أنْ نبحث.. عن

---

(١) دلائل الصدق: ٢/ ٢٩.
(٢) أصل الشيعة وأصولها: ص: ١٠٣.

الإمامة . . »[1].

وقال: «نعتقد أنَّ الإمامة أصل من أصول الدين. . وعلى الأقل: إنَّ الاعتقاد بفراغ ذمة المكلف من التكاليف الشرعية المفروضة عليه، يتوقف على الاعتقاد بها، إيجاباً أو سلباً. . فإنَّهُ يجب الاعتقاد بها. . من جهة أنَّ فراغ ذمة المكلف من التكاليف المفروضة عليه قطعاً من الله تعالى واجب عقلاً، وليست كلها معلومة من طريقة قطعية، فلا بد من الرجوع فيها إلى من نقطع بفراغ الذمة باتباعه: إما الإمام على طريقة الإمامية، أو غيره على طريقة غيرهم.

« . . . فلا بد أنْ يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه، من هداية البشر، وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح، والسعادة، في النشأتين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس، لتدبير شؤونهم ومصالحهم، وإقامة العدل بينهم، ورفع الظلم والعدوان من بينهم. وعلى هذا فالإمامة استمرار للنبوة. . وعليه لا يجوز أنْ يخلو عصر من العصور من إمام مفروض الطاعة، منصوب من الله تعالى سواء أبى البشر، أم لم يأبوا، وسواء أناصروه، أم لم يناصروه، أطاعوه أم لم يطيعوه، وسواء أكان حاضراً أم كان غائباً عن أعين الناس. . »[2].

خلاصات ونتائج:

هذه نماذج من كلمات علماء الشيعة، قديماً وحديثاً، التي حدَّدوا فيها ماهية الإمامة المعصومة وحقيقتها، والمهمة ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم (ع)، وهي ـ كما يتضح صراحة من النصوص الآنفة ـ :

إنَّ الإمامة استمرار لمهمة النبوة في التبليغ، والتشريع، والحفظ، والشرح، والتفسير. وهذه الحقيقة هي التي تحدد المهمة ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم (ع).

وأما الجانب السلطوي التنظيمي ـ السياسي، فهو مهمة ثانوية للإمام المعصوم (ع)، لأنه مضمون ثانوي وفرعي للإمامة المعصومة.

وإذا كانت هذه هي حقيقة الإمامة وجوهرها في عقيدة الشيعة الإمامية.

---

(١) عقائد الإمامية: ص ٨٩ ـ ٩١.
(٢) المصدر السابق: ص ٩٣ ـ ٩٥.

وإذا كان الإمام ـ بالدرجة الأولى ـ نتيجة لذلك، يحمل هذه المهمة بصورة مستقلة عن كونه حاكماً سياسياً، أو غير حاكم، لا بصورة موازية لمهمته باعتباره حاكماً سياسياً، وإنما بصورة سابقة ـ نظرياً ورتبة ـ على كونه الحاكم السياسي الشرعي، لأن كونه ذا مهمة في الحكم السياسي ناشيء من حمله لهذه المهمة الأساس على مستوى التشريع، وليس ناشئاً من اعتبار آخر غيرها.

١ ـ . . إذا كان الأمر في حقيقة وجوهر الإمامة المعصومة، ومهمة الإمام المعصوم (ع) هو ما ذكرنا، فإنّ ذلك يوضح ويفسر ـ على أساس موضوعي عقلي ومنطقي، لا تعبدي محض ـ كون الإمامة من أصول الدين الاعتقادية، لا من فروعه الاجتهادية، وكونها تتقوَّم بالعصمة التي تتضمن اعتبار الأفضلية، وكونها ـ نتيجة لكل ذلك ـ لا تثبت إلا بالنص ولا مجال فيها للاختيار.

٢ ـ والإمامة المعصومة ـ نتيجة لجميع ما تضمنته من الخصائص التي ذكرناها ـ تتعلق ـ بالدرجة الأولى ـ بالأمة المسلمة، من حيث كونها أمة مسلمة، تعتقد وتلتزم بالإسلام عقيدة وشريعة، وتقيم حياتها عليه، ولا تتعلق بالدرجة الأولى بالمسلمين من حيث كونهم مجتمعاً سياسياً، أو مجتمعات سياسية، حيث أنّ الإمامة المعصومة تقع ـ في هيكلية العقيدة والتشريع ـ في مرتبة سابقة على الواقع التنظيمي / السياسي للأمة المسلمة.

ولذا فلا بد من وجود الإمام المعصوم (ع) في جميع حالات الجماعة، حتى في حالة الفوضى وانعدام النظام، أو حالة عيش الجماعة المسلمة في ظل وضع تنظيمي، سياسي، إسلامي، غير شرعي، أو غير إسلامي على الإطلاق.

بل لا بد من وجود الإمام حتى في حالة إنحصار الأمة في شخص واحد، فلا بد في هذه الحالة أيضاً من وجود شخص آخر معصوم هو الإمام، كما صرَّحت بذلك بعض الروايات التي قدمنا ذكرها[١].

إنَّ هذا الذي ذكرنا يؤكد كون الإمامة المعصومة شأناً من شؤون الأمة، وليس من شؤون الدولة، وتشريعها يتعلق بالإسلام من حيث هو اعتقاد وشريعة،

---

(١) الكافي، الأصول: ١/١٧٩ ـ ١٨٠، باب (إنه لو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة).

وبالمسلمين من حيث كونهم أمة تكونت باعتقادها الإسلام، وانتهاجها شريعته، وليس من حيث كونهم مجتمعاً سياسياً يقيم دولة.

٣ ـ والإمامة المعصومة ـ نتيجة لما تقدم ـ لا بد أنْ تكون واحدة متشخّصة في إمامٍ واحد، ولا يمكن ألا أنْ تكون واحدة، وأنْ يكون الإمام واحداً، ولا يجوز أنْ يتعدد الإمام المعصوم، لا لأن الاعتبار الفقهي ـ الكلامي الاستنباطي يقتضي ذلك بحسب مفاد الأدلة اللفظية التي تذكر عادة في مقام الاستدلال على وجوب وحدة الإمام، وعدم جواز تعدده.

وإنما يجب أنْ تكون الإمامة المعصومة واحدة، وأنْ يكون الإمام واحداً، لأنَّ التعدد يلغي المهمة الأساس للإمامة، ويعطلها، ويبطل دورها في الأمة، ويفقدها جوهرها المقوم لها.

ولكن من الضروري التنبيه على أنَّ وحدة الإمامة المعصومة، والإمام المعصوم لا تتنافى مع التنوعات التي يمكن أنْ تطرأ على الأمة الواحدة، من حيث تقسيماتها، وانقساماتها القومية، والجغرافية، وغيرهما.

٤ ـ هذه هي خلاصة القول في الإمامة المعصومة من حيث ماهيتها وجوهرها، ومن حيث مهمتها، ودورها الأهم، في الأمة المسلمة. وقد تبين أنها تتعلق بالتشريع وما يلزمه ويلازمه من جهة، وبالأمة = المسلمين من حيث كونهم أمة عقيدية من جهة أخرى.

ويبدو أن بعض علماء أهل السنة أدركوا جوهر الإمامة وحقيقة مهمة الإمام، عند الشيعة على نحو ما ذكرناه.

ويظهر هذا من القاضي (عبد الجبار المعتزلي) في كتابه (المغني) في عدة مواضع

كما يظهر من (عضد الدين الايجي)، حيث قال في مسألة وجوب نصب الإمام:

«.. وقالت الإمامية... بل على الله، إلا أنَّ الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع». ونقل احتجاج الإمامية على اعتبار العصمة في الإمام بوجهين:

«أحدهما: إنَّ الحاجة للإمام: إمّا للتعليم، ولو جاز جهله لما صلح لذلك، وإما لجواز الخطأ على غيره من الحكام، فلو جاز عليه أيضاً لم يحصل الغرض.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[1].

٥ ـ وأما الإمامة بمعنى المنصب السلطوي السياسي ـ التنظيمي، فقد لوحظت في الروايات، وفي الاستدلال الكلامي بالدرجة الثانية، من مضمون الإمامة، ومهمات الإمام، ولا يرقى لحاظها بهذا المعنى إلى مستوى الإمامة بما هي مهمة تتصل بمجال التشريع، وحفظ الشريعة، وشرحها، وتتصل بالأمة على اختلاف حالاتها وأوضاعها التنظيمية.

٦ ـ ويترتب على جميع ما تقدم أنَّ إقصاء الإمام المعصوم (حسب المعتقد الشيعي) عن تولي الحكم السياسي، ومباشرة السلطة، لا يعطل مهمته، ولا يلغي دوره، ولا يسلبه صفته وموقعه في الإمامة، وإنْ أثر على موقعه في الدولة. كما أنَّ هذا الإقصاء، وتعطيل دور الإمامة المعصومة، في الحكم السياسي، لا يلغي إمكانية إقامة حكم في المجتمع السياسي، ولا يحول دون تكوين الدولة في هذا المجتمع.

فالإمام المعصوم في هذه الحالة يستمر في موقعه في الأمة، وفي تنفيذ مهمته في مجال التشريع، والحفظ، والشرح. كما يقوم الحكم السياسي ـ التنظيمي ويستمر في الدولة ولو بصورة منحرفة.

إنَّ إقصاء الإمام عن الحكم السياسي يحول بينه وبين مباشرة التنفيذ، ولا يؤثر على دوره وقدرته على القيام بمهمته الأساسية في المجال التشريعي، وإنْ كان قد يواجه في بعض الحالات ما يحمله على التزام (التَّقيَّة) حين يكون التعارض حاداً بين الإمامة المعصومة والسلطة الحاكمة.

كما أنَّه يبقى قادراً على التأثير، بصورة أو بأخرى، في السلطة التنفيذية المنحرفة: منعاً وردعاً، وتقويماً وتأييداً، حسب ما تكون عليه هذه السلطة من

---

(١) شرح المواقف، ص: ٣٩٩.

موافقة، أو مخالفة، لأحكام الشرع الإسلامي.

وقد حدث هذا في الواقع التاريخي للمسلمين في عصر الأئمة (ع).

وموقف أئمة أهل البيت المعصومين (ع) من الخلفاء الأمويين، والعباسيين (ولاة الجور)، الذي اتّسم بطابع الإدانة الشديدة لتوليهم الحكم، إنما هو باعتبار أنّ هؤلاء الخلفاء كانوا يمثلون ويمارسون إحدى حالتين:

١ - إمّا يدّعون لأنفسهم مصدرية ومرجعية التشريع، ويعتبرون أنفسهم استمراراً للنبوة في المجال التشريعي.

٢ - وإما أنَّهم كانوا ينكرون المنصب التشريعي للإمام المعصوم.

وفي كلتا الحالتين كانوا ينتهكون، أو يجحدون، جوهر الإمامة المعصومة.

ولم يكن إنكار الأئمة المعصومين على (ولاة الجور)، وذمهم لهم، لمجرد أنهم تولوا الحكم التنفيذي، بصرف النظر عن موقف هؤلاء من الإمامة المعصومة في المجال التشريعي. فلو اعترفوا بمنصب الإمامة المعصومة للإمام المعصوم، ومهمته التشريعية في الأمة، وعملوا بما ينسجم مع هذا الاعتراف، لكان للأئمة المعصومين (ع) موقف آخر.

المقام الثاني

ماهية الخلافة
ومسؤولية الخليفة الأولى
عند السنة

إنَّ أهل السنة على خلاف الشيعة الإمامية في هذه المسألة، فهم يرون أنَّ المهمة الأساسية التي تكوّن ماهية الخلافة وجوهرها، هي المسألة السياسية ـ التنظيمية فقط، ومباشرة الحكم السياسي السلطوي لا غير.

أما المهمة المتصلة بالإسلام في مجال التشريع، فهم يرون أنَّها مهمة اكتملت بالنبي (ص)، ولم يبق منها شيء لأحد بعده.

وأمّا في مجال التبليغ والشرح فهي بالنسبة إلى الخليفة مهمة ثانوية تلحظ بصورة ثانوية وتبعية من خلال اشتراط الاجتهاد في الخليفة، أو لا تلحظ على الإطلاق ـ كما حدث غالباً في الواقع التاريخي للخلافة ـ لأنها ليست مهمة الخليفة ـ وإنْ كان مجتهداً ـ وإنما هي مهمة الفقهاء والمحدثين.

وقد عرفت في الفصول السابقة أنَّ المشهور بينهم عدم اعتبار الاجتهاد شرطاً أساساً في صلاحية الشخص لتولي منصب الخلافة.

وعلى هذا فالخلافة ليست مؤسسة (الأمة الإسلامية) بما هي أمة إسلامية (تكونت بالإسلام عقيدة، وشريعة حياة)، وإنما هي مؤسسة المسلمين (بما هم مجتمع سياسي).

ولم يلحظ الإنسان المسلم ـ في تشريع الخلافة ـ باعتباره (موجوداً دينياً) مكلفاً بالشريعة، وإنما لوحظ المسلم باعتباره (موجوداً سياسياً) يحتاج إلى النظام في حياته في مجتمع سياسي.

ونسق استدلال الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة، صريح في هذا الذي قلناه. ونذكر فيما يلي أمثلة من استدلالاتهم على ذلك:

نسق الاستدلال الكلامي المتبع عند أهل السنة

تمهيد في دلالة السنة:

لم نعقد فصلاً خاصاً عن دلالة السنة المرويّة على ماهية وجوهر الخلافة عند أهل السنة، لأنه لا يوجد ـ فيما نعلم ـ في السنة المروية عندهم ما يحدد ويبين جوهر الخلافة وماهيتها كما هو عند الشيعة بالنسبة إلى الإمامة.

وكل ما ورد في شأن الخلافة يركز على مبدأ (الطاعة) في الشأن السياسي ـ التنظيمي، ولم يرد على الاطلاق ما يشير إلى (الاتباع) في المجال التشريعي.

إنَّ السنة المروية في شأن الخلافة على قسمين:

أحدهما: ما يتضمن أصل التشريع، فيقرر أنَّ وجود الخليفة ضرورة لا بد منها، من قبيل: «من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»، ويدخل في هذا القسم ما روي في تعيين كون الخلافة في قريش، من قبيل «الأئمة من قريش»، و «قدموا قريشاً ولا تقدموها»، وما جرى مجراهما.

ثانيهما: ما يركز على مبدأ (الطاعة) في الشأن السياسي ـ التنظيمي، من قبيل ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي (ص): «. . ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه. . فليطعه إنْ استطاع، فإنْ جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»، و: «اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي».

ومن هذا القسم روايات تدل على أنَّ (الخليفة) حاكم سياسي عليه أنْ يتقيد بالشريعة في مجال التنفيذ، ولا صلاحية له في مجال التشريع، ويمكن أنْ يخالف الشرع، ويتعدى حدود الله، من قبيل رواية أبي عبادة: «سيلي أموركم

من بعدي رجال يعرفونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى الله».

ونأخذ الآن في عرض النصوص التي تعرض فيها الفقهاء والمتكلمون من أهل السنة، لبيان ماهية (الخلافة) وجوهرها:

١ - استدل أبو الحسن الأشعري (٢٧٠ - ٣٣٠ هـ) على صحة خلافة أبي بكر والخلفاء الثلاثة بعده (رض)، حين ركز بحثه على الناحية التاريخية فقط، ولم يتعرض لمهمة الخليفة على مستوى تبليغ الشريعة وحفظها[١].

وهذا يحمل على الاعتقاد بأنَّ هذه القضية ليست أساسية عنده في دور الخليفة في الأمة.

٢ - واستدل أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) على ذلك أيضاً فقال:

«وأمّا ما يدل على جواز العقد للمفضول، وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهارج، فهو أنَّ الإمام إنما ينصب لدفع العدو، وحماية البيضة، وسدِّ الخلل، وإقامة الحدود، واستخراج الحقوق. فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرْج، والفساد، والتغالب، وترك الطاعة، واختلاف السِيوف، وتعطيل الأحكام والحقوق، وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم، وتوهين أمرهم، صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول.

«ويدل على ذلك علم عمر (رض) وسائر الصحابة والأمة بأنَّ في الستة فاضلاً ومفضولاً، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم، إذا أدَّى إلى صلاحهم، وجمع كلمتهم، من غير إنكار أحد عليه ذلك، فثبت أيضاً ما قلناه»[٢].

وقال:

«وأمّا ما يدل على أنَّهُ لا يجب أنْ يكون معصوماً، عالماً بالغيب، ولا بجميع الدين، حتى لا يشذ عليه منه شيء، فهو أنَّ الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام، وحدود وأمور قد شرعها الرسول (ص)، وقد تقدم علم الأمة بها، وهو

---

(١) راجع الإبانة عن أصول الديانة: ص ١٨٥ وما بعدها.
(٢) التمهيد: ص ١٨٤.

مـا يتولاه وكيـل للأمـة ونائب عنهـا، وهي من ورائه في تسـديده، وتقـويمـه، وإذكاره، وتنبهه، وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به، متى ما اقترف ما يوجب خلعه. فليس يحتاج مع ذلك إلى أنْ يكون معصـوماً، كمـا لا يحتاج أميره، وقاضيه، وجابي خراجه وصدقاته، وأصحاب مسائله، وحـرسه، إلى أنْ يكونوا معصومين. وهو فليس يلي بنفسه شيئاً أكثر مما يليـه خلفاؤه من هذه الأمور.

«فإنْ قالوا: فهو المـولّي لخلفائـه، فيجب أنْ يكون لـذلك معصـوماً من الخطأ، قيل لهم: وكذلك أمراؤه وقضاته، وعمال خراجه، يـولون خلفـاءهم، فيجب لذلك أنْ يكونوا معصومين.

«ويدل على هذا اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصـومين، وترك إنكار الأمة، أو واحد منهم، تولي الأمر، مع اعترافهم بنفي العصمة عنهم»[١].

وقال في مسألة ما أقيم الإمام لأجله:

«. . . فإنْ قالوا: فهل تحتاج الأمة إلى علم الإمام، وبيان شيء خص به دونهم، وكشف مـا ذهب علمـه عنهم؟ قيـل لهم: لا، لأنـه هـو وهم في علم الشريعة وحكمها سيان. فإن قالوا: فلماذا يقام الإمام؟ قيل لهم: لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبيـر الجيوش، وسـدِّ الثغور، ورد المـظالم، والأخذ للمـظلوم، وإقـامـة الحـدود، وقسم الفيء بين المسلمين، والـدفـع بهم في حجهم، وغزوهم. فهذا الذي يليه ويقام لأجله. فإنْ غلط في شيء منه، أو عَدَلَ به عن موضعه، كانت الأمة من ورائه، لتقويمه، والأخذ له بواجبه»[٢].

٣ ـ واستدَلَّ عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) أيضاً فقال:

«. . . وإنّه لا بد للمسلمين من إمـام ينفذ أُحكـامهم، ويقيم حدودهم، ويغزي جيوشهم، ويزوج الأيامى، ويقسم الفيء بينهم . . . وقد وردت الشريعة بأحكام لا يتولاها إلا إمام، أو حاكم من قبله، كإقامة الحدود على الأحـرار مع اختلافهم في إقامة السادة الحدود على المماليك، وكتزويج من لا ولي لها في

(١) التمهيد: ص ١٨٤.
(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٥.

قول أكثر الأمة، وكإقامة الجماعات والأعياد في قول أهل العراق»[1].

٤ ـ واستدلَّ أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ) على وجوب الإمامة فقام استدلاله على الإعتبار السياسي التنفيذي في المجتمع السياسي، ولم يلحظ أبداً مهمة للخليفة في مجال التشريع والتفسير والحفظ من التحريف[2].

وقال في فصل مهمات وواجبات الخليفة:

«... والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء:

«**أحدها** حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة. فإنْ نجم مبتدع، أوزاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبيَّنَ له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

«**الثاني**: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعمّ النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم.

«**الثالث**: حماية البيضة، والذّبّ عن الحريم، ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار، آمنين من تغرير بنفسٍ، أو مال.

«**والرابع**: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

«**والخامس**: تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بثغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً.

«**والسادس**: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم، أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

«**والسابع**: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف.

---

(١) أصول الدين: ص ٢٧١.
(٢) راجع الأحكام السلطانية.

«والثامن: تقدير العطايا، وما يستحق في بيت المال، من غير سَرَف، ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه، ولا تأخير.

«التاسع: استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوضه إليهم من الأعمال، ويكله اليهم من الأموال. . .

«العاشر: أنْ يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة. . .»[1].

أقول: ولا يخفى إنَّ تسعة من هذه الأمور تنفيذية محضة في المجال السياسي للمجتمع السياسي. وأما الأمر الأول وهو حفظ الدين. . . ، فإنه أيضاً أمر سياسي تنفيذي لا علاقة له بالتشريع والشرع، وإنما هو من قبيل (الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر).

٥ ـ واستدلَّ الإمام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) على وجوب نصب الخليفة، قال:

«. . . البرهان عليه أنَّ نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع. فهاتان مقدمتان ففي أيهما النزاع؟

«فإن قيل: لم قلتم إنَّ نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا، فإن الدين والدنيا ضدان، والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر؟

«قلنا: هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن، فإنه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم، والتلذذ، والزيادة على الحاجة والضرورة. وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت، وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه. وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة، فنقول:

« نظام الدين بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة، والمسكن، والأقوات، والأمن هو آخر الآفات. ولعمري من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، وله قوت

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ١٨.

يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها.

«وليس يأمن الانسان على روحه، وبدنه، وماله، ومسكنه، وقوته، في جميع الأحوال، بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان في جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة؟!

«فإذن بان أنَّ نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة، شرط لنظام الدين.

«وأما المقدمة الثانية: وهو إنَّ الدنيا، والأمن على الأنفس والأموال، لا ينتظم إلا بسلطان مطاع، فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وإنَّ ذلك لودام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج، وعم السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم، إنْ بقي حياً، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان. ولهذا قيل: الدين أسّ والسلطان حارس، وما لا أسَّ له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.

«وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أنَّ الخلق، على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء، لو خلوا وراءهم، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم. وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر، مطاع، يجمع شتات الآراء. فبان أنَّ السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً. فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه فاعلم ذلك!»[1].

أقول: لا يخفى إنَّ صريح كلامه في مواضع عدَّة، إنَّ مهمة الخلافة والخليفة، مهمة دنيوية محضة لا علاقة لها بمجال التشريع، وحفظ الإسلام، وشرعه، من قريب، أو بعيد، وإنَّ موضوع الحكم عند (الغزالي) هو الإنسان السياسي، والمجتمع السياسي من الناحية التنظيمية ـ التنفيذية. ونظام أمر الدين

---

(١) الاقتصاد في الإعتقاد: ص ١٤٨.

عنده هو نظام المجتمع السياسي على المستوى التنظيمي والتنفيذي.

وهذا ما سبق أنْ ذهب إليه (الماوردي) وغيره.

٦ ـ وقد استدَلَّ الإمام ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) في عرضه للمسألة بقوله:

«... وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته، أنَّ قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم، في الأموال، والجنايات، والدماء، والنكاح، والطلاق، وسائر الأحكام كلها، ومنع الظالم، وإنصاف المظلوم، وأخذ القصاص، على تباعد أقطارهم وشواغلهم، واختلاف آرائهم، وامتناع من تحرّي كل ذلك ممتنع غير ممكن، إذ قد يريد واحد، أو جماعة، أنْ يحكم عليهم إنسان، ويريد آخر، أو جماعة أخرى، أن لا يحكم عليهم، إما لأنها ترى في اجتهادها خلاف ما رأى هؤلاء، وإما خلافاً مجرداً عليهم. وهذا الذي لا بد منه ضرورة. وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فإنه لا يُقامُ هناك حكم حق، ولا حدٌّ، حتى قد ذهب الدين في أكثرها. فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد، أو إلى أكثر من واحد.

«فإذ لا بد من أحد هذين الوجهين، فإنَّ الاثنين فصاعداً بينهما أو بينهم ما ذكرنا، فلا يتم أمر البتة.

«فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا الإسناد إلى واحد فاضل، عالم، حسن السياسة، قوي على الإنفاذ. إلا أنَّه وإنْ كان بخلاف ما ذكرنا، فالظلم والإهمال معه أقل منه مع الاثنين فصاعداً.

«وإذ ذلك كذلك، ففرض لازم لكل الناس أنْ يكفّوا من الظلم ما أمكنهم، إنْ قدروا على كف كله لزمهم ذلك، وإلا فكف ما قدروا على كفه منه، ولو قضية واحدة، لا يجوز غير ذلك»[1].

ومفاد كلامه كمفاد كلام الإمام (الغزالي).

---

(١) الفصل: ٤/ ٨٧ ـ ٨٨.

٧ ـ واستدل عضد الدين الايجي (٦٨٠ ـ ٧٥٦ هـ) في عرضه للمسألة بقوله:

«... إنَّا نعلم علماً يقارب الضرورة أنَّ مقصود الشارع فيما شرع في المعاملات، والمناكحات، والجهاد، والحدود، والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد، والجمعات، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً وذلك) المقصود (لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع، يرجعون إليه فيما يعنّ لهم، فإنهم مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء، قلَّما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدّى إلى هلاكهم جميعاً. ويشهد له التجربة، والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر، بحيث لو تمادى لعطلت المعايش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله، ونفسه، تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين، وهلاك جميع المسلمين»[(١)].

وقال في حكاية استدلال الشيعة على اشتراط العصمة والرد عليهم:

«... أنْ يكون معصوماً، شرطها الإمامية، والاسماعيلية، ويبطله أنَّ أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقاً.

«احتجوا بوجهين:

الأول: إنَّ الحاجة إلى الإمام إما للتعليم، ولو جاز جهله لما صلح ذلك، وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام، فلو جاز عليه أيضاً لم يحصل الغرض. الجواب: منع كون الحاجة إليه لأحدهما، بل لما تقدم»[(٢)].

ويشير إلى كلامه الذي حكيناه آنفاً.

٨ ـ واستدلَّ سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) على وجوب نصب الإمام، فقال:

«لنا على الوجوب وجوه:

---

(١) شرح المواقف: ٣٤٦/٨.

(٢) المواقف: ص ٣٩٩.

«الأول: وهو العمدة، إجماع الصحابة.

«الثاني: إنَّ الشارع أمر بإقامة الحدود، وسدِّ الثغور، وتجهيز الجيوش للجهاد، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، ولا يتم إلا بإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً، فهو واجب.

«الثالث: إنَّ في نصب الإمام منافع لا تحصى، واستدفاع مضار لا يخفى. وكل ما هو كذلك فهو واجب. أما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات، بل المشاهدات، ويعد في العيان الذي لا يحتاج إلى البيان، ولذا اشتهر أنَّ ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن، وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان، وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد، لا يتم من دون سلطان قاهر، يدرأ المفاسد، ويحفظ المصالح، ويمنع ما تتسارع إليه الطباع، وتتنازع عليه الأطماع، وكفاك شاهداً ما يشاهد من استيلاء الفتن، والابتلاء بالمحن، لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة، ورعاية البيضة، وإنْ لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسَّداد، ولم يخل من شائبة شر وفساد، ولهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع، كرفقة طريق من دون رئيس يصدرون عن رأيه، ومقتضى أمره ونهيه، بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس، ينتظم أمرها به ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد، وشاع فيما بينها الهلاك والفساد...»[1].

وقال في الرد على اشتراط العصمة في الإمام عند الشيعة:

«إنَّ الأمة إنما يحتاجون إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل، ولذلك يكون الإمام لطفاً لهم، فلو جاز الخطأ على الإمام لوجب له إمام آخر، ويتسلسل...، وإنَّ الإمام حافظ للشريعة، فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضاً لها..

«والجواب: إنَّ وجوب الإمام شرعي، بمعنى أنَّهُ واجب علينا نصبه، لا عقلي مبني على جواز الخطأ من الأمة كما زعمتم، لأنَّ في الشريعة القائمة إلى القيامة غنية عنه لولا إيجاب الشارع، والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه

---

(١) شرح المقاصد: ٥/٢٣٧.

واجتهاده، وظاهر عدالته، وحسن اعتقاده، وإنْ لم يكن معصوماً. . .

و«إنَّهُ ليس حافظاً لها (للشريعة) بذاته، بل بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، واجتهاده الصحيح. فإنْ أخطأ في اجتهاده، أو ارتكب معصية فالمجتهدون يردون، والآمرون بالمعروف يصدُّون. وإنْ لم يفعلوا أيضاً فلا نقض للشريعة القويمة»[1].

٩ ـ وقال الفضل بن روزبهان (من أعلام القرن التاسع) في الرد على العلامة (الحلي) في مسألة اشتراط الأفضلية:

«. . لأنَّ صريح العقل يحكم بأنَّ مدار الإمامة على حفظ الحوزة، والعلم بالرياسة، وطرق التعيّش مع الرعية، بحيث لا يكون فظاً غليظاً منفراً، ولا سهلاً يستولي عليه الرعية، ويكون حامي الذمار، ويكفيه من العلم ما يشترطه القوم من الاجتهاد. . وإنْ وجد في رعيته من كان في هذه الخصال أتمّ، ولا يكون مثله في حفظ الحوزة، فالذي يكون أعلم بتدبير حفظ الحوزة، فالعقل يحكم بأنه أولى بالإمامة. وكثير من المفضولين يكونون أصلح للإمامة من الفاضلين، إذ المعتبر في ولاية كل أمر، والقيام به، معرفة مصالحه ومفاسده، وقوة القيام بلوازمه، ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف، وبشرائطها أقوم، وعلى تحمل أعبائها أقدر. . »[2].

١٠ ـ وقال عبد الرحمان بن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ):

«لما كانت حقيقة الملك أنَّهُ الاجتماع الضروري للبشر. . . فوجب أنْ يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرها من الأمم. . .

«فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء، وأكابر الدولة، وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله تعالى بشارع يقررها، ويشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا، وفي الآخرة، وذلك أنَّ الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط. . . حتى في الملك الذي هو طبيعي

(١) شرح المقاصد: ٥/٢٥١ ـ ٢٥٢.
(٢) دلائل الصدق: ٢/٢٧ ـ ٢٨.

للاجتماع الانساني.

«فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب، وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده ـ عند الشارع ـ كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها، فمذموم أيضاً، لأنه نظر بغير نور الله. . . لأنَّ الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم. . . ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام مقامهم وهم الخلفاء.

«فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة: وأنَّ الملك الطبيعي حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به»[(١)].

أقول: إنَّ هذا الكلام ـ كسائر ما تقدمه من كلمات أعلام الفقهاء والكلاميين ـ صريح في أنَّ الخلافة مؤسسة سياسية تنفيذية من مؤسسات المجتمع السياسي، وهي تعبير عن مشروع الدولة لهذا المجتمع، وليست مؤسسة (الأمة الإسلامية)، وليست تعبيراً عن (استمرارية النبوة) في مجال التشريع ولوازمه وملازماته من حفظ، وتفسير، وشرح، وبيان.

وما ورد في هذه النصوص من قولهم (حراسة الدين) يعنون به قضية الدفاع عن المجتمع السياسي ضد الخطر الخارجي، والتوترات الداخلية التي تنشأ ـ غالباً ـ في أوساط المعارضة، الصيغة أو أسلوب الحكم القائم، كما يُعْنَى بها الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فيما يتعلق بالجانب السلوكي لأفراد المجتمع.

---

(١) مقدمة ابن خلدون/ الفصل الخامس والعشرون.

خلاصة ونتيجة:

الخلافة:

والمحصل من جميع ما ذكرنا أنَّ الخلافة عند أهل السنة منصب دنيوي تنفيذي، يقتضيه ويفرضه المجتمع السياسي بسبب ماله من ضرورات العيش، والتماسك، والاستمرار، ولا علاقة له بالأمة.

ومهمة هذا المنصب، كما هو شأنه في المجتمعات السياسية غير الإسلامية، تنظيمية ـ سياسية، ولا علاقة له بمهمة التشريع، والحفظ، والتفسير، والشرح.

ومن هنا جاء اتفاقهم على عدم اشتراط النص، وعدم اشتراط العصمة، وكفاية الاجتهاد إذا حصل، وعدم اعتباره في صحة الخلافة إذا لم يحصل، وعدم اشتراط الأفضلية في الخليفة بل تصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل. واتفاقهم على أنَّهُ إذا عقدت الخلافة لأحد من الناس، وظهر بعد عقدها له من هو أفضل منه، ثبتت الخلافة للأول، ولم يجز العدول عنه إلى الأفضل. واتفاقهم على عدم الانعزال بالفسق. واتفاقهم على صحة خلافة التغلب، وانعزال المتغلب باستيلاء متغلب آخر، وصحة خلافة المتغلب الجديد.

ألى غير ذلك من المباني الفقهية والكلامية التي لا يمكن فهمها إلا على أساس اعتبار الخلافة مؤسسة لا تتعلق بتكوين الأمة على الإسلام، وإنما تتعلق بالدولة، والمجتمع السياسي، والضرورات السياسية والتنظيمية للمجتمع السياسي.

وهي، لذلك كله، منصب تنفيذي محض لا علاقة له بالإسلام بما هو حركة نمو مستمرة في مجال التشريع، والتفسير، والشرح، والتفصيل، والحفظ، وملء مساحات الفراغ التشريعي التي تنشأ بسبب نمو الحياة وتنوعها، وما يستدعي ذلك من نشوء مسائل جديدة تواجه الإنسان المسلم، والأمة المسلمة.

وعلاقة الخلافة بالإسلام هي أنه أساس تشريعها، وأنها تحكم مجتمعاً

يعتقـده ويطبقـه في حياتـه، وأنَّ عليها أنْ تحكم هـذا المجتمع وفقاً لعقيدتـه وشريعته.

إنَّ الخـلافة ترتبط بالسياسة والضرورات السياسية التنظيمية، وتنبع منها، ولا ترتبط إلا بصورة ثـانويـة بالأيـديولـوجيا وسيـرورة حركـة الشريعـة في الأمة والعالم، أو لا ترتبط بذلك على الإطلاق.

ويترتب على هذا أنَّ شرعية الخليفـة، ودوره في المجتمع، ينبعـان من كونه يتولى المهمة السياسية بـالفعل، ويمـارس السلطة. فإذا فقـد السلطة فقد الشرعية.

إنَّ وجـوده ودوره ـ باعتبـاره خليفة ـ مـرتبط بصورة مـطلقة بكـونه يتمتـع بالسلطة الفعلية، ويحمل لقب (خليفة/أمير المؤمنين).

آثار هذا الوضع في الخلافة، على الأمة، وعلى المجتمع السياسي:

وقـد أدَّى هذا الـوضع إلى كـارثة ـ مـأساة في تكـوين الدولـة والمجتمع السياسي للمسلمين، انعكست على أوضاع الأمة الإسلامية برمتها، وذلك حين انتُزعت السلطة الفعليـة على المجتمـع السيـاسي (وليس على الأمـة) من يـد الخليفة، وتولاها أمراء متغلبون.

فبدلاً من أنْ تكون للخلافة قـوة معنويـة تحول دون تلبّس هؤلاء الأمـراء بلبـاس (الشرعيـة)، ومن ثم تمنحهم بقوة (الأمـة) من التسلط على المجتمع، واجهت الخلافة الخيار الصعب، الناشيء من طبيعة تكوينها، وهو أنْ تختار بين أنْ تفقد (شرعيتها هي) نتيجة لانتزاع السلطة (مصدر الشرعية) منهـا، وبين أنْ تعترف بـ (شرعية) هؤلاء الأمراء المتغلبين.

وقد آل الأمر بمؤسسة الخلافة إلى ما تقضي به طبيعة تكوينها، وهو الخيار الثاني، لأجل أنْ تحافظ على وجودهـا واستمرارهـا، نتيجة لكـون المتغلب قد امتلك جـوهر الشـرعية بـامتـلاكـه للسلطة الفعليـة، فغـدا ـ في الحقيقـة ـ هـو الخليفة، لا الخليفة الرسمي ـ الشبح:

وقد تطور هذا الواقع إلى أنْ تحولت الخـلافة إلى منصب شكلي محض

(منذ نشوء منصب «أمير الأمراء» في العصر العباسي الثاني)[1]، واستمرت في التدهور.

وقد اخترع المنظرون السياسيون من الفقهاء والمتكلمين مصطلح (وزارة التفويض، وإمارة التفويض) بدعوى تصحيح الوضع السياسي ـ الشرعي للمجتمع (وليس للأمة)، بينما يهدف هذا التدبير في الحقيقة إلى تبرير سلطة المتغلب، وإسباغ شرعية دينية عليها، بعد أنْ غَدَت واقعاً متحركاً متحكماً في حياة المجتمع، والاحتفاظ بمنصب الخلافة وشخص الخليفة بوجود يغلب عليه طابع الشكلية والمظهر، وليس له دور فاعل في الأمة والمجتمع.

وقد أدّى هذا إلى افتراس جميع الحقوق المدنية والسياسية للمسلم، في المجتمع السياسي، من قبل هؤلاء الأمراء المتغلبين، وإلى تمزيق الأمة، وشل قدرتها على الإبداع، وتجميد الإسلام في قوالب، وشله عن الحركة في الحياة، والمجتمع، والأمة.

الإمامة المعصومة:

وأما الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية فهي منصب ديني محض، تستمر فيه ومن خلاله، مهمة النبوة، في حقل التشريع، وحفظ العقيدة، والشريعة، من التحريف، والتشويه، وسوء التأويل، وشرح، وتفسير قواعد الشريعة، ومجملاتها.

إنه منصب يساوي النبوة في جميع خصائصها، باستثناء خصوصية الوحي فقط.

وهو منصب لا يقتضيه ـ في الأساس والماهية ـ المجتمع السياسي والإنسان السياسي، وإنما يقتضيه الإسلام بما هو دين، وتقتضيه الأمة الإسلامية بما هي تكوين إنساني ـ عقائدي، يصوغ حياته وفقاً للإسلام، وليس بما هي

---

(١) منذ سنة (٣٢٤ هـ) نشأ منصب (أمير الأمراء) حين اتفق (إبن رائق)، قائد الجيش في (واسط) و (البصرة) مع الخليفة على أنْ يدفع نفقات الدولة، ورواتب الجيش، ويتولى السلطة الفعلية. فخطب الخطباء لـ(أمير الأمراء) على المنابر، وذكر إسمه قبل إسم الخليفة في خطب الجمعة.

مجتمع سياسي.

ومهمة الإمامة المعصومة تتصل بمجال التشريع بالدرجة الأولى، لا بالوضع التنظيمي ـ السياسي للمجتمع السياسي.

ومن هنا فمهمة الإمام المعصوم ليست سياسية ـ تنظيمية سلطوية بالدرجة الأولى، ولا يشكل هذا الأمر ماهية إمامته ومهمته، وإنما هي عقائدية تشريعية بالدرجة الأولى، وسياسية تنظيمية بالدرجة الثانية.

ومن هنا اشتراط الشيعة للنص، والعصمة، والأفضلية.

ومن هنا فإنَّ الإمام المعصوم عندما يفقد منصبه السلطوي باعتباره حاكماً للدولة في المجتمع السياسي، فإنه لا يفقد إمامته، ولا يضعف مركزه، على الإطلاق، لأنَّ ماهية إمامته لا تتقوم بالسلطة، وليس مجالها المجتمع السياسي، وليس تعبيرها بممارسة الحكم في الدولة. وإنما تتقوم بدوره الديني التشريعي، ومجالها الأمة، وتعبيرها في قيادة الأمة على مستوى التبليغ والتشريع.

إنَّ الإمام المعصوم، وهو خارج السلطة الفعلية، بل وهو مطارد من قبلها، يبقى مستمراً بشرعيته الكاملة، في منصب الإمامة، باعتباره إماماً للأمة، وقيادة ثقافية، تشريعية، سياسية.

إنَّ الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية، تتقوم بالإيديولوجيا والتشريع، وترتبط بهما، ويكونان ماهيتها، ومن خلال هذه المهمة، يكون مجالها الأمة، ولا ترتبط بالوضع السياسي ـ التنظيمي، ومن ثم بالمجتمع السياسي إلا بالدرجة الثانية، وبالتبع لما يشكل ماهيتها، وهو الإعتبار الأول.

ومن هنا فقد كان دور الإمامة المعصومة في كل صراع سياسي يهدد بصراع دموي في الأمة، أنْ تحول بكل قوة، وبكل ما تملك من نفوذ، دون انقسام الأمة على نحو يؤدّي إلى الاحتراب الداخلي، أو يؤدّي إلى ضعفها أمام العدو الخارجي، أو يؤدي إلى صعوبات في عملية الإندماج الحضاري بين جميع الأعراف، والأجناس، التي تتكون منها الأمة المسلمة.

وإذا كانت مؤسسة الخلافة قد زجت الأمة ـ منذ معاوية بن أبي

سفيان ـ في حروب داخلية مزقتها شر ممزق، وعطلت دورها، وشلت قدرتها على الإبداع، ودمرت الطاقات المذخورة فيها، وحولت الإسلام من (حركة) متنامية في الأمة المسلمة، وفي العالم، إلى (مؤسسة) سلطوية تكيفها السلطة السياسية في المجتمع السياسي لقمعه، والتحكم فيه، فإنَّ الإمامة المعصومة كانت دائماً، ومنذ الإمام علي بن أبي طالب (ع)، تحمل قضية الإسلام والأمة، وتضحي بدورها السلطوي ـ السياسي ـ التنظيمي في المجتمع، لمصلحة دورها القيادي على مستوى الإسلام كدعوة وحركة، وعلى مستوى الأمة، وذلك من أجل الاحتفاظ بالحيوية للإسلام، والوحدة للأمة.

وإذ يسجل التاريخ الإسلامي سلسلة حروب داخلية دمَّرت حيوية الأمة وحيوية الإسلام، سببتها مؤسسة الخلافة، منذ (صفين) وإلى آخر الحروب التي خاضتها (مؤسسات الخلافة) الفاطمية، والعباسية، والأموية، فيما بينها، وفي داخل كل واحدة منها ضد القوى المعارضة، فإنَّ التاريخ لم يسجل حرباً واحدة سببتها الإمامة المعصومة للأمة، أو لأيِّ مجتمع سياسي إسلامي، حتى في حالة ما إذا كانت مشاريع الحروب الداخلية تطرح لمصلحة الإمامة المعصومة نفسها بهدف إعادة السلطة السياسية الفعلية إليها، وإنما كان الأئمة المعصومون يواجهون هذه المشاريع بالرفض والتحذير لأصحابها من المضي فيها، وإذا كانت ظروفهم في بعض الحالات تحول دون منع هذه المشاريع من التحقق، فإنهم بالتأكيد لم يشجعوا أحداً على مشروع من هذا القبيل في حين أننا نلاحظ أنَّ قوى معارضة أخرى غير ملتزمة بنهج الإمامة المعصومة، بل معارضة له كالخوارج، والمرجئة، أهل السنة، والزيدية، والقرامطة، قد خاضت حرباً طاحنة ضد نظام الخلافة.

وثمة محطات بارزة في تاريخ الإسلام تشهد على هذا النهج الذي التزمته الإمامة المعصومة في حملها لمسؤولية الإسلام والأمة.

وأولها موقف الإمام (عليّ) منذ (السقيفة) وإلى ما بعد مقتل الخليفة (عثمان):

لقد رفض إغراء عمه (العباس بن عبد المطلب) له بالبيعة، ورفض إغراء

(أبي سفيان) له بذلك[1]، كما رفض إغراءات كثيرة كانت موجودة دائماً في عهد أبي بكر، وعمر، وعثمان.

وقد حفلت الآثار المؤدِّية عنه، ووقائع حياته، بالأقوال والأفعال التي تؤكد نهجه الذي يمثل الإمامة المعصومة في جوهرها وماهيتها، وهي حفظ الإسلام وحراسته، وحفظ وحدة الأمة.

وقد حمل السلاح بنفسه، وتولى حراسة المدينة لما هاجمها المرتدون، وكانت الأزمة السياسية، بينه وبين النظام الجديد الذي تزعمه الخليفة أبو بكر، في أوجها، وكانت عروض الانشقاق عليه قائمة.

وقد تحدث عن ذلك في إحدى خطبه فقال:

«... فلما مضى عليه السلام، تنازع المسلمون الأمر بعده... فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام... فخشيت إنْ لم أنصُر الإسلام وأهلَه أنْ أرى فيه ثلماً، أو هدماً، تكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم...»[2].

ومما قاله في مناسبة بيعة (عثمان) نتيجة تركيبة الهيئة التي سميت (الشورى):

«... لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين، ولم يكن فيها جور إلا عليَّ خاصة...»[3].

وقال الشيخ (محمد حسين كاشف الغطاء):

«... وامتنع (علي) وجماعة من عظماء الصحابة عن البيعة أولاً، ثم رأى

---

(1) لاحظ شرح النهج ١/٢٢٢، «وقال له العباس: أُمدد يدك أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان...» راجع شرح النهج: ١/١٦٠.

(2) تاريخ الطبري ٣/٢٤٤ ـ ٢٤٥. حوادث سنة (١١ هـ). شرح النهج: ٤/١٦٥ و ٧/١٥٣.

(3) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة ـ ص: ٢٨ ـ ط. دار الأضواء ـ بيروت ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

في امتناعه من الموافقة والمسالمة ضرراً كبيراً على الإسلام، بل ربما ينهار من أساسه، وهو بعد في أول نشوئه وترعرعه، وأنت تعلم أنَّ الإسلام عند أمير المؤمنين من العزة، والكرامة، والحرص عليه، والغيرة، بالمقام الذي يضحي له بنفسه، وأنفس ما لديه، وكم قذف بنفسه في لهوات المنايا تضحية للإسلام.

«وزد على ذلك أنَّه رأى الرجل الذي تخلف على المسلمين قد نصح للإسلام، وصار يبذل جهده في قوته وإعزازه، وبسط رايته على البسيطة، وهذا أقصى ما يتوخاه امير المؤمنين من الخلافة والإمرة.

«فمن ذلك كله تابع وبايع حيث رأى أنَّ بذلك مصلحة الإسلام، وهو على منصبه الإلهي من الإمامة، وإن سلم لغيره التصرف، والرئاسة العامة، فإنَّ ذلك المقام مما يمتنع التنازل عنه بحال من الأحوال.

«أمَّا حين انتهى الأمر إلى (معاوية)، وعلم أنَّ موافقته، ومسالمته، وإبقاءه والياً، فضلاً عن الإمْرة، ضرر كبير، وفتق واسع على الإسلام، لا يمكن بعد ذلك رتقه، لم يجد بداً من حربه ومنابذته»[1].

وجرى بعده الإمام الحسن (ع) على نهجه فتفادى معركة تضمن له المنصب السياسي، ولكنها تشق الأمة.

وتجنب الإمام الحسين (ع) أيَّ موقف يشق وحدة الأمة إلى أن اضطره (يزيد بن معاوية) إلى إعلان المعارضة، لأنَّ سكوته سيعني كون (يزيد) يمثل مرجعية في التشريع ،وتصدى باعتباره حارساً للإسلام إلى تحطيم الشعار الديني المزيف.

وتجنب الإمام زين العابدين (ع) كل ما من شأنه أنْ يصدع وحدة الأمة، مع توفر إمكانات الثورة المسلحة، وعمل بكل إمكاناته على ترسيخ وحدة الأمة، متجاوزاً جراحه وجراح الهاشميين العلويين في فاجعة (كربلاء) التي ارتكب جريمتها النظام الأموي، ومتعالياً على الواقع السياسي. وقد حفلت تعاليمه ووصاياه بالشواهد على هذا الالتزام، وفي مقدمة ذلك ادعيته التي جعل منها

---

(١) أصل الشيعة وأصولها: ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

أسلوباً في التوجيه والإرشاد، ومنها الدعاء (السابع والعشرون) الذي يسجل فيه حرصه ولهفته على الأمة، وحماة ثغورها، وقواتها المسلحة، وهي قوات النظام الذي ارتكب مذبحة كربلاء.

وبعد زين العابدين: الباقر، والصادق، والكاظم، والرضا، والجواد، والهادي، والعسكري، والإمام المهدي المنتظر عليهم السلام، فقد سجلوا موقفاً ثابتاً في وجه جميع المحاولات التي أراد أصحابها أنْ يستدرجوهم إلى مواقف مؤيدة لحركات الخروج التي كانوا يرون أنها لن تنجح في تصحيح وضع السلطة بإعادتها إلى الإمامة المعصومة، ولن تساهم في التخفيف من المظالم التي تمارسها السلطة القائمة على المجتمع السياسي، وتهدد الأمة بمزيد من التمزق والانشقاق.

فكانت الأولوية عندهم لما يكون جوهر الأمة المعصومة وماهيتها: حفظ الإسلام، ووحدة الأمة، في الوقت الذي كانت الأجنحة المتصارعة داخل مؤسسة الخلافة، منخرطة في حروب مدمرة، في الصراع على السلطة، وكانت مؤسسة الخلافة بكل أجنحتها منخرطة في حروب مدمرة ضد القوى الأهلية التي تكونت داخل المجتمع السياسي.

وكانت الأمة بين حروب قوى السلطة فيما بينها، وبين حروب السلطة ضد المجتمع، تتمزق وتتشرذم، وتشل قدرتها على الإبداع، وتتعطل حركية الإسلام فيها ومن العالم.

وقد علق (الشريف المرتضى) على موقف الإمام علي (ع) من دعوة (أبي سفيان) له إلى البيعة ضد خلافة أبي بكر بقوله:

«. . . لأنَّ أمير المؤمنين (ع) لم يعدل عن محارجة القوم، والتصريح بإدعاء النص، والمجاذبة عليه، إلا بما اقتضته الحال من حفظ أصل الدين، ولعلمه بأنَّ المخاصمة والمغالبة قد تؤديان إلى فساد لا يتلافى، فلا بد من مخالفته في هذا الباب لكل مشير. . .»[١].

---

(١) الشافي في الإمامة: ٣/١١٦.

وعلى نهجه الذي يمثل الإمامة المعصومة سار الأئمة المعصومون الأحد عشر من بعده.

لقد ظهر من جميع ما تقدم أنَّ بين الشيعة والسنة خلافاً جوهرياً مفهومياً في المراد من الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية، والمراد من الخلافة عند السنة، حيث أنَّ ما يقوّم الإمامة المعصومة، ويكوّن ماهيتها، هو كونها استمراراً للنبوة (من دون الوحي) بالنسبة إلى الإسلام والأمة، وأنَّ ما يقوّم الخلافة، ويكوّن ماهيتها، هو الوضع السياسي التنظيمي للمجتمع السياسي والدولة، دون أنْ تتحمل مسؤولية الإسلام والأمة.

ومهمة الإمام المعصوم ذات الأولوية الأولى هي: حفظ الإسلام، وحراسته من التحريف، والتشويه، وسوء التأويل، وشرحه، وتفسيره، وتفصيله بملء مساحات الفراغ التشريعي، والمسؤولية السياسية التنظيمية تابعة ومتفرعة لا يؤثر فقدانها على دور الإمامة المعصومة والإمام المعصوم بالنسبة إلى الإسلام والأمة.

ومهمة الخليفة ذات الأولوية الأولى هي: تنظيم وتسيير المجتمع السياسي عن طريق بناء الدولة، دون أنْ يتحمل أية مسؤولية عن الإسلام والأمة. وشرعية الخليفة تدور مدار تولي السلطة الفعلية فإذا فقدها لم يعد خليفة، ويفقد شرعيته ودوره في المجتمع السياسي وفي الدولة.

فمورد كلام علماء الشيعة واستدلالهم، مختلف عن مورد كلام علماء السنة واستدلالهم. والموقف الفقهي السياسي من أنظمة الحكم التي تولت السلطة في المجتمع السياسي الإسلامي، مختلفٌ بين الفريقين، في الفترة الزمنية الممتدة من وفاة النبي (ص) إلى حين الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (ع).

فعند الشيعة هي أنظمة جور، غير شرعية، لأنها قامت وحكمت المجتمع خارج شرعية الإمامة المعصومة الظاهرة.

وعند السنة هي أنظمة شرعية، لأنها قامت وحكمت وفقاً للأصول الكلامية، والفقهية، التي يرون صحتها.

ويترتب على هذا الاختلاف المفهومي نتائج مهمة في المجال الفقهي الكلامي على مستوى النظرية السياسية وقضية الحكم في عصر غيبة الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية.

ويبدو أنَّ المتكلمين والفقهاء لم يتنبهوا إلى لوازم هذا الاختلاف المفهومي في المجال الزمني المفتوح منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عليه السلام، مع أنَّ نسق استدلال الشيعة على المعتقد الشيعي في الإمامة المعصومة، وردهم على الفهم السني للخلافة، ونسق استدلال أهل السنة على الخلافة، وردهم على الفهم الشيعي للإمامة المعصومة، يدلان على أنَّ موضوع استدلال كل فريق يختلف في الجوهر والماهية عن موضوع استدلال الآخر، وإنَّ مورد النزاع بينهما ليس واحداً.

ولكن هذا التعارض والاختلاف ثابتان بلا ريب في عصر الإمامة المعصومة الظاهرة الممنوعة من تولي السلطة في المجتمع السياسي من قبل مؤسسة الخلافة التي تتولى السلطة الفعلية.

أمَّا في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع) فهل يستمر التعارض والاختلاف في قضية الحكم في الإسلام بين الشيعة والسنة؟

أو انَّ من الممكن صياغة أطروحة فقهية للحكم السياسي الإسلامي في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع) يلتقي عليها المسلمون، وتتوحد فيها الأمة، بالنسبة إلى صيغة الحكم السياسي في المجتمع السياسي؟

إنَّ هذا السؤال هو موضوع بحثنا التالي:

قضية وحدة الأمة، وقضية الحكم والدولة في المجتمع السياسي، في عصر الغيبة

لقد أنجز الأئمة المعصومون، عليهم السلام، منذ أمير المؤمنين علي (ع) وإلى الإمام الثاني عشر المنتظر (عج)، المشروع الإسلامي للإمامة المعصومة على مستوى الإسلام ـ الشريعة، وعلى مستوى الأمة.

ويتابع الفقهاء المشروع الإسلامي على مستوى الشريعة، من خلال الاجتهاد المفتوح على القواعد المقررة للاجتهاد، كما رسمها أئمة أهل البيت عليهم السلام، وكما تقضي بذلك القواعد العقلية.

ويبقى من المشروع الإسلامي ما لم ينجز، وهو في عهدة الإمام المهدي المنتظر، الذي سينجز الله تعالى وعده على يديه، كما دلت على ذلك آيات الكتاب الكريم، والسنة الصحيحة.

هذا على مستوى الإسلام، وعلى مستوى الأمة.

أمَّا على مستوى المسلمين بما هم ينضوون في مجتمعات سياسية في عصر الغيبة، فإنَّ قضية الحكم والدولة مطروحة باعتبارها مسألة أساسية تحتاج إلى جواب وحلّ.

هذا عند الشيعة الإمامية، والأمر كذلك عند أهل السنة.

وإذا أغفلنا الرأي الفقهي الشيعي، الذي ذهب إليه بعض الفقهاء، قديماً وحديثاً، وهو عدم مشروعية إقامة حكم إسلامي، وتشكيل دولة إسلامية في عصر

غيبـة الإمام المعصـوم (ع)، فإنَّ جمهـور فقهـاء الشيعـة وانسنـة متفقـون على مشروعية تشكيل دولة إسلامية، وإقامة حكومة إسلامية، حيث يمكن ذلـك في أيّ مجتمع سياسي للمسلمين

وعلى أساس هذا الرأي الفقهي الشائع، تكونت في هذا العصر حركات وأحزاب، إسلامية، في أغلب البلاد الإسلامية، تعمـل من أجل الـوصول إلى إقامة حكم إسلامي، وتشكيل دولة إسلامية.

وهذه الدولة الإسلاميـة المرتجـاة، هنا وهنـاك، تتكون على أرضهـا من شعب، وقانون، وسلطة:

١ ـ الشعب:

يتكون شعب الدولة الاسلامية في المجتمع السياسي الذي تتشكـل فيه الدولة من المسلمين الذين يتخذون من بقعتهم الجغرافية وطنـاً لهم، ومن غير المسلمين الذين ينتمون إلى هـذه البقعة، ويتخـذون منها وطناً لهم ويحملون جنسيتها.

ولا يؤثر تمـذهب المسلمين في هـذا الشعب على درجـة مـواطنتهم، فاختلاف المذاهب بينهم لا يسبب أية فروق (حقوقية) يتميز فيهـا أتباع مـذهب على أتباع سائر المذاهب.

كما أنَّ تفاوت المستوى الاقتصادي بين فئـات الشعب لا يستتبع وضعـاً (طبقياً) ينتج آثـاراً وامتيازات (حقـوقية) لبعض فئـات المجتمـع على الفئات الأخرى. وكذلك الحال بالنسبة إلى أية تنوعات بين الأشخاص والجماعات. إنّه مجتمع يتساوى أفراده المسلمون في المركز الحقوقي لكل منهم مع الآخرين.

وهذا موضـع وفاق بين جميـع الفقهاء المسلمين، والحـركات السيـاسية الإسلامية المعاصرة، أو ينبغي أنْ يكون كذلك.

أمَّا غير المسلمين فإنَّ (نوعية) مواطنتهم، من حيث مشاكلتها لمواطنيهم المسلمين، أو اختلافها وتنوعها عنها، فهي مسألـة إجتهاديـة مطروحـة للبحث الفقهي، وفيها جملة من الآراء مذكورة في مظانها.

وينبغي التفريق في قضية المواطنين غير المسلمين (الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية) بين (درجة) المواطنة، وبين (نوعية) المواطنة.

ولا يخفى أنَّ مفهوم درجة المواطنة يختلف عن مفهوم نوعية المواطنة، والشائع في البحث الفقهي والفقهي ـ السياسي، هو البحث عن (درجة المواطنة)، ونحن نرجح أنْ تكون (نوعية المواطنة) موضع بحث أيضاً.

وعلى أيِّ حال، فهذه المسألة من المشكلات التي تطرح في جملة الأبحاث حول مشروع الدولة الإسلامية الحديثة.

ومن المشكلات التي ينبغي بحثها علاقة الدولة بالأمة، أعني علاقة الدولة الإسلامية لمجتمع سياسي إسلامي في بقعة جغرافية من العالم الإسلامي، بالمسلمين الذين لا يحملون جنسية الانتماء إلى المجتمع السياسي لتلك الدولة (شعبها) وأرضه التي تقوم عليها الدولة. وهل للدولة الإسلامية على المسلمين غير المنتمين إليها حقوق والتزامات أوْ لا؟

وعلاقة الأمة بالدولة، أعني هل تتحمل الدولة مسؤوليات عن المسلمين الذين لا ينتمون إليها تجعل لهم حقوقاً عليها أو لا؟

هل تنطبق آية الولاء المشروط بالهجرة على قضية علاقة الأمة بالدولة وعلاقة الدولة بالأمة أو لا؟

وهي قوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والذين آووا ونصروا، أولئك بعضهم أولياء بعض. والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا. وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق. والله بما تعملون بصير﴾**[1].

وهل ثمة دليل تشريعي آخر خاص بالمسألة، أو لا بد من الرجوع إلى القواعد العامة التي تحكم علاقات الأمة الداخلية، وعلاقات الدولة الخارجية؟ لا بد من التوسع والتعمق في البحث.

---

(١) سورة الأنفال/ مدنية: ٨/ الآية: ٧٢.

٢ ـ القانون :

إنَّ الإسلام قد كوَّن الأمة الاسلامية، وهو يحكم ويرسم سلوكها، وعلاقاتها على مستوى أفرادها وجماعاتها.

والشريعة الإسلامية هي القانون الذي ينتهجه المسلم في حياته، ويرسم منهج حياة الأمة الإسلامية.

والشريعة هي القانون الذي يحكم على السلطة السياسية الحاكمة في الدولة الإسلامية.

وتمارس الحكومة الإسلامية سلطتها على المجتمع السياسي الذي تحكمه على أساس الشريعة.

والمسلمون جميعاً ـ ومنهم شعب الدولة الاسلامية ـ بالنسبة إلى هذه الشريعة سواء، فليس في أيّ حكم من أحكام الشريعة تمييز بين الأفراد، أو الفئات الاجتماعية، أو الألوان والأعراق.

بل إنَّ كل مسلم يتمتع بالحقوق نفسها على الدولة، وعليه الواجبات نفسها، حسب وضعيته الاقتصادية والصحية وغيرهما من الخصوصيات المؤثرة في كيفية ودرجة تعلق التكليف الشرعي.

والحكام والمحكومون أمام الشريعة سواء، فليس ثمة أية امتيازات للحكام أمام القضاء في أية قضية من القضايا، كما ليست لهم أيّة امتيازات، أو استثناءات، ولا لأسرهم، بالنسبة إلى أيِّ تكليف من التكاليف الشرعية.

وتتّسم الشريعة الإسلامية من حيث مصادرها الأساسية بالثبات.

وهذه المصادر الأساسية ـ عند الشيعة الإمامية ـ هي الكتاب الكريم، والسنة الشريفة (وهي تشمل السنّة، المروية عن أئمة أهل البيت المعصومين)، والإجماع (باعتباره متضمناً أو معبراً عن رأي الإمام المعصوم)، ودليل العقل.

وثمة مصادر أخرى للشريعة في المذاهب الإسلامية الأخرى منها ما هو موضع وفاق، ومنها ما هو موضع خلاف.

وتتسم الشريعة على مستوى قواعدها العامة بالمرونة بالنسبة إلى مجالات الفراغ التشريعي التي لم يرد فيها نص خاص، فتستجيب في صيغها التشريعية لجميع متغيرات الحياة والمجتمع، وتستمر في صياغة حياة المسلمين، على مستوى الأمة، وعلى مستوى المجتمع السياسي ـ وفقاً للإسلام.

وعملية الاجتهاد، والاستنباط الفقهي، على قواعده وأنماطه المقررة في علم الأصول، التي يقوم بها المجتهدون المسلمون، هي التي تكفل اكتشاف الأحكام الشرعية الإسلامية للحالات والأوضاع المستجدة والمتنوعة التي تطرأ على المسلم، وعلى المجتمع السياسي الإسلامي، في شأن أنشطته، وعلاقاته الداخلية، أو أنشطته وعلاقاته مع سائر المجتمعات البشرية في المحيط الإنساني العام.

وهذا كله موضع وفاق بين الفقهاء المسلمين، والحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، أو ينبغي أن يكون كذلك.

٣ ـ السلطة:

في الإسلام: الحاكمية المطلقة على الكون والعالم هي لله تعالى لا شريك له في ربوبيته، وحاكميته، وولايته، ولا ولاية لأحد غيره ـ أولاً وبالذات ـ على الإطلاق، وهي الحاكمية والولاية الوحيدة التي يحكم العقل بها بالضرورة.

وكل ولاية أخرى لمن دون الله تعالى فلا بد من دليل قطعي يدل عليها، وما لم يدل دليل من هذا القبيل، فلا ولاية لأحد على أحد، ولا ولاية لأحد على شيء في عالم الإنسان والطبيعة. وهذا هو الأصل الأولي في باب الولايات. وهو أمر مسلم من الناحية الفقهية والكلامية.

فإذا أردنا البحث عن الولاية والسلطة في المجتمع السياسي، فإن البحث يجري في مقامين:

الأول: في مصدر شرعية السلطة.

الثاني: في تحديد شخص الحاكم أو (الهيئة الحاكمة).

والمقصود بشرعية السلطة هو وجوب طاعة أوامره ونواهيه، وحرمة معصيته شرعاً.

أما المقام الأول: فإنَّ مصدر شرعية السلطة على الناس، أو بعضهم، وعلى الطبيعة، أو بعضها، لا بد أنْ يكون هو الله سبحانه وتعالى.

وليس في الإسلام ما يدلُّ على أنَّ ثمة مصدراً، آخر لشرعية السلطة، يتمتع بشرعية ذاتية على الإطلاق، حتى سلطة الإنسان على نفسه، وماله، حيث أنها معطاة من الله، ولها حدود لا يجوز للإنسان أنْ يتعداها، وإلا كان تصرفه في نفسه، وماله، غير شرعي، لأنه تصرف تعدّى حدود الله. وهذا أمر معروف ومقرر في الفقه في كثير من التشريعات.

وعلى هذا فكل من يمارس سلطة على المجتمع، من خلال تشكيل الدولة، لا تكون سلطته شرعية، ما لم يكن مأذوناً بممارسة السلطة من قبل الله تعالى مباشرة، أو بالواسطة.

فلا بد من إثبات هذا الإذن الإلهي بممارسة السلطة على المجتمع بدليل معتبر شرعاً.

وأما المقام الثاني: فإنَّ الحاكم/ ولي الأمْر الشرعي في الدولة الإسلامية في عهد النبي (ص) هو النبي نفسه، لا شريك له في ولايته وحاكميته.

ومصدر شرعية سلطته على الأمة هو النص القرآني القطعي الذي ورد في آيات الولاية والطاعة، من قبيل قوله تعالى:

﴿أطيعوا الله ورسوله...﴾[1].

وقوله تعالى:

﴿إنما وليكم الله ورسوله...﴾[2].

وقوله تعالى:

---

(١) سورة الأنفال/ مدنية: ٨ / الآية: ٢٠.

(٢) سورة المائدة: مدنية: ٥/ الآية: ٥٥.

﴿ما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا. . .﴾[1].

وقوله تعالى:

﴿ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أنْ يكوْن لهم الخيرة من أمرهم . . . ﴾[2].

وأمَّا بعد وفاة النبي (ص) فقد عرفت انقسام الأمة في الرأي على من هو الحاكم/ ولي الأمر الشرعي في الدولة الإسلامية:

فذهب الشيعة الإمامية إلى أنَّ الإمام المعصوم الظاهر هو رئيس الدولة الإسلامية، وولي الأمر فيها.

وإنَّه يتعين بالنص عليه من النبيّ (ص).

وإنَّ النبيَّ (ص) قد نصَّ على ولاة الأمر، وهم الإمام علي بن أبي طالب، والأئمة الأحد عشر عليهم السلام.

وعدم مباشرتهم للسلطة الفعلية ـ لأي سبب من الأسباب ـ لا يلغي حاكميتهم، وولايتهم على الناس.

ومصدر شرعية سلطتهم هو الله تعالى بكشف النبي (ص) عن ذلك بواسطة النص، وبقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[3]، حيث فسر (أولي الأمر) فيها بالأئمة المعصومين.

ومن هنا كانت الإمامة المعصومة امتداداً واستمراراً لمهمة النبوة في الأئمة الاثني عشر.

وذهب أهل السنة إلى أنَّ رئيس الدولة الإسلامية، وولي الأمر فيها، هو من تختاره الأمة/ أو أهل الحل والعقد (على تنوع الآراء في المراد من هؤلاء، ومنها: كفاية بيعة الواحد منهم)/ أو العهد من الإمام السابق/ أو التغلب/ وقد تقدم الكلام في الفصول السابقة على كل ذلك.

---

(١) سورة الحشر/ مدنية: ٥٩/ الآية: ٧.
(٢) سورة الأحزاب/ مدنية: ٣٣/ الآية: ٣٦.
(٣) سورة النساء/ مدنية: ٤٠ / الآية: ٦١.

وإذا تعيَّن أو تم تعيينه بهذا الطريق، أو ذاك، فإنَّه يكون (خليفة النبي أمير المؤمنين)، ويكون ولي أمر المسلمين، وحاكم الدولة الإسلامية.

ومصدر شرعية سلطة الخليفة عند أهل السنة غامض:

١ ـ فمقتضى بعض كلماتهم إنَّ مصدر الشرعية هو الأمة، ومستند ذلك هو الحديث المشهور عندهم: «لا تجتمع أمتي على خطأ»[١]، والحديث الآخر المشهور أيضاً: «لا تجمع (لن تجتمع) أمتي على ضلالة[٢]، و«سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة، وأعطانيها»[٣].

ولكن يقع الكلام في من هي الأمة؟ وما المراد بها؟ وعلى كل تقدير ما مصدر شرعية رأي الأمة؟

ويمكن أنْ يقال، بل قيل، إنَّ مصدر شرعية رأيها في قضية السلطة هو النبي (ص) بمقتضى هذه الروايات.

وحينئذٍ يقع الكلام في صحة هذه الروايات من حيث السند، وفي دلالتها على موضوع البحث. ومحل البحث عن كل ذلك في موضع آخر.

٢ ـ ومقتضى كلمات أخرى أنَّ مصدر الشرعية هو (أهل الحل والعقد) الذين قد يتشخصون في واحد منهم، على قول مشهور تقدم ذكره.

ويقع الكلام أيضاً في مصدر شرعية رأي أهل الحل والعقد.

٣ ـ وعلى طريقة (العهد من الخليفة السابق) ينبغي أنْ يكون مصدر الشرعية هو الخليفة العاهد.

ويقع الكلام في شرعية خلافته، وفي صلاحيته ـ على تقدير شرعية خلافته ـ لأنْ يكون مصدراً لشرعية من عهد إليه.

والحقيقة أنَّ كل هؤلاء ـ عدا النبي (ص) ـ لا يصلحون مصدراً لشرعية السلطة، ما لم يثبت ذلك بدليل قطعي، وهو ـ في رأينا ـ غير موجود.

---

(١) شرح النهج: ٢٠/٣٤.
(٢) و (٣) البحر الزخار: ١/١٨٧.

٤ ـ وقد رجحنا ـ في فصل سابق ـ إنَّ مصدر شرعية سلطة الخليفة عند أهل السنة هو الله تعالى، كما هو الحال عند الشيعة، حيث صرح كثير من الفقهاء والمتكلمين أنَّ من يتعين (لولاية الأمر)، بأي طريق من الطرق، تجب طاعته لأنه داخل في (أولي الأمر) الذين أوجب الله تعالى على الأمة طاعتهم بقوله: ﴿**أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾، واستدلوا على وجوب الطاعة بهذه الآية.

وذكرنا فيما سبق أنَّ بعض الفقهاء والمتكلمين صرحوا بأنَّ اختيار شخص خليفة من قبل أهل الاختيار، (يكشف) عن أنَّ الله تعالى قد (عيَّن) هذا الشخص لولاية الأمر.

أزمة الحكم وأزمة الطاعة

ومهما يكن الأمر فقد كانت الأمة الإسلامية تعاني من (مشكلة حكم، ومشكلة طاعة) طيلة الفترة الممتدة من حين وفاة النبي (ص)، وإلى حين الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (ع).

وقد انقسمت بسبب هذه المشكلة انقساماً عميقاً كان دائماً مُرّاً، وفي أحيان كثيرة كان دامياً.

وقد تكونت هذه المشكلة ـ الأزمة بسبب التضاد بين موقف الشيعة من (نظام الخلافة) وبين موقف نظام الخلافة من الشيعة = المعارضة.

فإنَّ الحكم القائم ـ من وجهة نظر الشيعة الإمامية ـ حكم غير شرعي، لأنه خارج على (الإمامة المعصومة)، مباين لها. وإذا كان كذلك فالقائمون عليه (حكام الجور، وولاة الجور)، لا يجوز دعم حكمهم فضلاً عن الاعتراف بشرعيته. ويقتصر التعامل معه والعمل فيه على ما تقضي به ضرورة حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وحفظ وحدة وتماسك الأمة، والمجتمع السياسي، أمام العدو الخارجي، وما تقضي به ضرورة الأشخاص إلى كسب الرزق إذا انحصر ذلك بالعمل والتعامل مع نظام الخلافة.

وهكذا كوَّنَ الشيعة الإمامية أكبر كتلة في المعارضة لنظام الخلافة، تمثل الخط السياسي للإمامة المعصومة.

وإنَّ المعارضة ـ وأكبر كتلة فيها هم الشيعة الإمامية ـ من وجهة نظر الحكم

القائم ونظام الخلافة، خارجة عن الشرعية، وعن إجماع الأمة، فقد حرموا من حقوقهم باعتبارهم مسلمين: فحرموا من حرية الرأي والتعبير، وحوربوا اقتصادياً، وحرموا من الضمانات القضائية ، وتعرضوا في أحيان كثيرة للقتل الجماعي، والتشريد الجماعي، وأحرقت كتبهم ومكتباتهم، واضطروا في أحيان كثيرة ـ وفي أغلب بقاع العالم الإسلامي ـ لكتمان مذهبهم، والعمل بـ (التقية) لحقن دمائهم، وصيانة أعراضهم، وحفظ أموالهم.

وقد ساهمت في هذه الحملة المنظمة: الحكومات، وجماعات مذهبية أهلية، وكثير من الفقهاء الذين غالى بعضهم فأفتى بكفر الشيعة، وإباحة دمائهم، وأحوالهم، وأعراضهم، وكان أمثل الفقهاء طريقة من يسكت ولا يحرض عليهم.

وقد بدأت هذه الحملة منذ استتب لـ(معاوية بن أبي سفيان) أمر السلطة على دولة الخلافة، حيث عمَّم على جميع ولاته وعماله أمراً يقضي بمطاردة شيعة (عليّ) وقتلهم، وتدمير ممتلكاتهم.

ولم تتوقف هذه الحملة أبداً في العهد الأموي والعباسي، ودول أمراء التغلب، إلى العهد العثماني.

وقد تعرض أتباع المذاهب السنية، في حالات قليلة، لعمليات قمع واضطهاد من قبل أمراء متغلبين من الشيعة في بعض المناطق الإسلامية.

ولكنها لا تساوي قدراً ضئيلاً مما تعرض له الشيعة من قبل نظام الخلافة، وفقهائه، وجماعاته الشعبية.

ولم يكن هذا الاضطهاد والذي تعرض له السنّة من سياسة الإمامة المعصومة، بل هو مضاد لنهجها وخطها، لأن أمراء التغلب الشيعة، ومدعي التشيع، لم يتولوا السلطة في مناطقهم من قبل الإمامة المعصومة، أو على نهجها الفقهي، وإنما كانوا في الحقيقة يتولون السلطة على نهج أمراء التغلب المنتمين إلى فكر (نظام الخلافة)، وأسلوبه في معاملة الأمة، ومن هنا فهم (أمراء جور وولاة جور) أيضاً وفقاً لمعيار الإمامة المعصومة في قضية الحكم السياسي.

فلا يمكن ولا يَصِحّ نسبة ما تعرض له أتباع المذاهب السنية من اضطهاد في بعض الأحيان على يد أمراء التغلب الشيعة والمتشيعة إلى نهج الإمامة المعصومة، سواء في تعبيرها الفقهي المذهبي، أو في مدرستها السياسية التي تلتزم بمشروعية التنوعات داخل الأمة، وداخل المجتمع السياسي، كما فعل الإمام علي (ع) مع (الخوارج)، حين كانوا لا يزالون يلتزمون حدود المعارضة السياسية والفكرية، وكما كان موقفه الأساسي مع أهالي (صِرْنَا) في (مصر) حين امتنعوا من البيعة له، وقبل ذلك مع الأشخاص الذين امتنعوا من البيعة له كـ(سعد بن أبي وقاص)، و(عبد الله بن عمر)، وغيرهما. وكما تدل على ذلك صراحة النصوص الكثيرة الواردة عن الأئمة (ع).

وبالجملة، فقد تركت أزمة الحكم وأزمة الطاعة في الأمة الإسلامية، آثاراً مدمرة على تكوينها، وتماسكها، وعلى نمو الإسلام في العالم، وحركته في بناء الحضارة.

وقلنا آنفاً إنَّ أزمة الحكم هذه قد استمرت إلى حين الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (ع). ولكنها لم تَنْحَلَّ بغيبته، بل بقيت مستمرة.

لقد تكونت هذه الأزمة قبل الغيبة الكبرى نتيجة لوجود (واقعين) سياسيين فعليين في الأمة:

الواقع السياسي الذي يمثله خط (الإمامة المعصومة الظاهرة)، حيث أنَّ الإمام المعصوم هو الحاكم الشرعي، وولي الأمر الشرعي الفعلي، وإن كانت القوة القاهرة قد أجبرته على عدم الممارسة الفعلية للسلطة، ونحته عنها.

والواقع السياسي الذي يمثله (نظام الخلافة) الذي كان يتولى الحكم بالفعل.

وكان كل واحد من النظامين يؤكد شرعيته، وينفي شرعية الآخر.

أما بعد الغيبة الكبرى، فإنَّ نظام الإمامة المعصومة الذي لم يمارس السلطة الفعلية على الأمة في حال ظهور الإمام وحضوره بسبب استيلاء نظام الخلافة على الحكم، فقد أدت غيبة الإمام (ع) الى توقف المشروع السياسي الفعلي لتولي السلطة من قبله، بسبب غيبته، وانقطاع الاتصال به من قبل

المجتمع، على نحو يتناسب مع ممارسة الحكم الفعلي.

ونتيجة لذلك: لم يعد للشيعة الإمامية مشروع سياسي فعلي لتبولي الحكم. ولذا فإنَّ الرأي المشهور عند فقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى ذهبوا إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب أهل البيت (ع). وحاولوا أنْ يستنبطوا صيغة للتعايش مع الوضع القائم استناداً إلى المبادىء الشرعية التي وضعها الأئمة المعصومون، والقواعد العامة في الشريعة، والاندماج في المجتمع السياسي، مع الاحتفاظ بالهوية الخاصة لخط الإمامة المعصومة في الحياة اليومية والعامة (الهوية المذهبية).

ولكن، على الرغم من انحسار المشروع السياسي الشيعي، فإنَّ (أزمة الحكم) بقيت مستمرة في تعابير الاضطهاد الفكري، والاقتصادي، والأمني، للشيعة الإمامية، من قبل نظام الخلافة.

والسبب في ذلك أنَّ نظام الخلافة استمر في ممارسة سلطته على الأمة خصوصاً الرؤية والروحية نفسها التي كانت توجهه في حال ظهور الإمام المعصوم (ع) ضد الشيعة الإمامية، وضد تيارات المعارضة بوجه عام.

وقد أدَّى هذا الاتجاه المدمّر لنظام الخلافة تجاه المجتمع، وجماعات المعارضة، إلى استمرار أزمة الحكم داخل الأمة الإسلامية فأدى إلى زيادة عوامل التفسخ والانحلال في جسم الأمة، وأدى بالتالي إلى انحلال نظام الخلافة نفسه، وتولت السلطة على الأمة (الدول السلطانية).

وقد استمرت أزمة الحكم، من خلال ممارسات الاضطهاد، إلى العهد العثماني.

بل لقد استمرت هذه الأزمة، بشكل أو بآخر، في (صيغة الدولة الحديثة) بعد انحلال الدولة العثمانية وسقوطها، إلا أنها أخذت بالإنحسار في بعض المناطق، واستمرت في مناطق أخرى بصورة مقنعة في كثير من الحالات.

إنَّهُ لمن الفاجع أنْ تستمر أزمة الحكم في الأمة الإسلامية أكثر من ألف سنة، ليس بسبب أخطاء المعارضة التي لم يبرأ بعض أجنحتها من الأخطاء، ولكن بسبب طبيعة نظام الخلافة وموقفه من الحقوق الأساسية للإنسان المسلم،

منذ بداية العهد الأموي بعد (صفّين).

وإنّهُ لمن الفاجع أنْ تُدمِّر هذه الأزمة كل حيوية الأمة وقدراتها الإبداعية، وأنْ تُجَمِّد في الإسلام حركيَّته، وقدرته التغييرية، على مستوى العالم.

وإنّهُ لمن الفاجع ألا تنتهي هذه الأزمة بحلٍ من داخل الأمة ومن داخل الإسلام، وهو حل كان متوفراً دائماً، بعد الغيبة الكبرى للإمام المعصوم (ع)، خاصة وإنما تنتهي بسقوط المشروع السياسي الإسلامي برمته، وسقوط الأمة الإسلامية كلها في قبضة الاستعمار الغربي ـ وانضمت إليه بعد فترة، الحركة الصهيونية العالمية ـ والهجوم على الإسلام ـ بما هو مضمون الأمة الروحي وعالمها الثقافي ـ من قبل الحضارة الغربية الغازية.

وتعود الأمة الإسلامية إلى التعامل والتفاعل مع حركة التّاريخ ومع العالم، لا من خلال الإسلام والمشروع الإسلامي، وإنما من خلال صيغة (الدولة الحديثة) على النمط الغربي (بصيغتها المشرقية) في دول تقوم على أساس قومي أو قطري، كان النموذج الأول لها (تركيا) الكمالية و (ايران) البهلوية.

إنَّ (نظام الخلافة) يحمل وزر ما حل بالمسلمين، لأنّه قضى تدريجاً، بقسوة وغباء، على إمكانات الإسلام والأمة الإسلامية، وأجهض المشروع الإسلامي الحضاري، وأنتج ـ منذ معاوية بن أبي سفيان ـ صيغ حكم وأساليب حكم (إمبراطورية) ـ باستثناء فترة (عمر بن عبد العزيز) القصيرة ـ على غرار ما كان سائداً في العهود الفارسية والبيزنطية.

هكذا كان الحال، وإلى ما نحن فيه آل، فما هي آفاق المستقبل؟.

آفاق المستقبل

تمهيد :

ما هي إمكانات المشروع الإسلامي في المستقبل؟ :

إنَّ الإسلام يعود إلى الإنبعاث باعتباره مشروعاً سياسياً وحضارياً للمسلمين، من خلال الحركة الإسلامية العالمية، ممثلة بالحركات والأحزاب الإسلامية، والجمهورية الإسلامية الإيرانية.

وهي قوى لا تقتصر على تيار مذهبي بعينه، ولا على هوية قومية بعينها، ولا على منطقة جغرافية بعينها. ففيها الشيعة والسنة، وفيها العرب، والفرس، والأتراك، والهنود، والبربر، والزنوج، وغيرهم من الأقوام الذين تتكوّن منهم الأمة الإسلامية. وتنتشر هذه القوى بنسب متفاوتة على الساحة الجغرافية للعالم الإسلامي كله تقريباً.

وسواء أكانت الأطروحة التي تعمل لها هذه الأحزاب والحركات الإسلامية، صيغة (دولة الأمة) =(الحكومة/ الدولة الإسلامية العالمية)، وهي أطروحة غير واقعية في الظروف الحاضرة، ولا يوجد تكليف شرعي يلزم بها، كما بحثنا وحققنا ذلك في غير هذا الكتاب.

أو كانت الأطروحة (الدولة الإسلامية الوطنية القطرية أو القومية) في حالة كون بعض بلاد المسلمين تستوطنه قومية معينة.

ففي كلتا الحالتين يواجه قيادات الحركة الإسلامية حيث كانت سؤال أساس: عن صيغة الحكم الإسلامي في العصر الحاضر، ما هي؟

وسؤال آخر أساس: عن مصدر شرعية الحكم والحاكم الإسلامي في العصر الحاضر ما هو؟

لا بد للشيعي والسني من أنْ يجيبا عن السؤالين معاً، ليمكن القول بإمكانية تطبيق مشروع سياسي إسلامي في العصر الحاضر على مستوى تكوين دولة إسلامية، ومن دون ذلك يستحيل من الناحية النظرية وضع مشروع من هذا القبيل. وفي هذه الحالة فإنَّ المشروع يكون مستحيلاً من الناحية العملية أيضاً، وقصارى ما تسفر عنه حينئذٍ هذه الحركة الإسلامية، أو تلك، سيكون مشروعاً سلطوياً على صيغة الدولة الحديثة الغربية يحمل اسم الإسلام.

والجواب على السؤالين تارة ينبني على معطى مذهبي خاص لا تجمعه علاقة مع الرؤية المذهبية الأخرى، وتارة ينبني على معطى فقهي مقبول من سائر المسلمين.

في الحالة الأولى ستعود (أزمة الحكم وأزمة الطاعة) في الإسلام وفي الأمة من جديد، إذ إنّ صيغة الحكم ستكون شرعية على مبنى فقهي مذهبي معين، وغير شرعية على مبنى فقهي مذهبي آخر. وسيؤدي ذلك إلى توترات سياسية داخل الدولة الإسلامية إذا كان شعبها متنوع الانتماء المذهبي، وقامت على أساس مذهب حاكم، ومذهب محكوم.

وإذا كانت صافية الانتماء المذهبي أو ذات مذهب ينتمي إليه غالبية السكان، فسيؤدي ذلك إلى توترات سياسية مع دولة إسلامية أخرى، إذا قامت دولة أخرى على أساس مبني فقهي مذهبي مخالف.

وفي الحالة الثانية تكون الدولة الإسلامية أقل تعرضاً للتوترات المذهبية الداخلية والخارجية على مستوى الأمة، وتكون أقدر على إنجاز المشروع الإسلامي في نطاق سلطتها، وعلى المساعدة في إنجازه على مستوى الأمة من خلال القوى الإسلامية العاملة في مناطق أخرى.

بعد هذا التمهيد نعود إلى البحث عن جواب السؤالين الأساسين عند الشيعة، وعند السنة:

أ ـ عند الشيعة:

إنَّ الشيعة الإمامية، في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع) لا يطرحون المشروع السياسي للإمامة المعصومة. وهم لا يطرحونه منذ ابتداء الغيبة الكبرى وحتى الآن، لأن الإمام المعصوم غائب ومنتظر، إنه الإمام الفعلي (إمام الزمان)، ولكنه لا يباشر السلطة الفعلية، وهي معطلة في غيبته، فالمشروع السياسي للإمامة المعصومة مشروع مستقبلي مرهون بإرادة الله تعالى.

ولذا فلا بد أن يكون المشروع السياسي الإسلامي عند الشيعة منسجماً مع حقيقته كون مشروع الإمامة المعصومة مشروع المستقبل، ومنسجماً مع أصول الإسلام وقواعده على نهج أئمة أهل البيت (ع).

والمشروع السياسي الإسلامي، من وجهة نظر الشيعة الإمامية في العصر الحاضر، له صيغتان:

١ ـ صيغة (الولاية العامة للفقيه)، مع عدم الالتزام بأي دور للأمة.

٢ ـ صيغة (ولاية الأمة على نفسها)، مع دور محدود للفقهاء.

والصيغة الأولى لها صورتان:

الأولى: هي إثباتها بالأدلة اللفظية من الكتاب والسنَّة التي يدعى دلالتها على الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة، بنصب من الإمام المعصوم، ولذا فإنَّ الفقيه ـ بمقتضى ذلك ـ يتمتع بجميع سلطات الإمام المعصوم.

الثانية: هي إثباتها عن طريق اللابُدِّية العقلية استناداً إلى الأدلة الدالة على وجوب حفظ النظام.

وهذه الصيغة بصورتها الأولى هي الأساس الفقهي الذي يقوم عليه نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ومصدر الشرعية المباشر للسلطة، في هذه الصورة من الصيغة الأولى، هو نصب الإمام المعصوم (ع) للفقيه للولاية العامة في عصر الغيبة.

ودليل هذا النصب هو الروايات الخاصة التي يدعي دلالتها عليه.

أما مصدر الشرعية الأعلى فهو الله تعالى، إذ إنَّ ولاية الإمام المعصوم العامة، التي خولته نصب نائب عام له في عصر الغيبة، هي من الله تعالى بمقتضى دلالة آية ﴿أولي الأمر منكم﴾، وغيرها من الآيات، والسنّة الشريفة.

وأمَّا مصدر الشرعية في الصورة الثانية من الصيغة الأولى، فهو حكم العقل (إدراك العقل) القطعي، الذي يستكشف منه حكم الشرع، أعني حكم الله تعالى بولاية الفقيه العامة في عصر الغيبة نيابة عن الإمام المعصوم، بالمقدار الذي يحفظ النظام العام للمجتمع السياسي الإسلامي.

وهذه الصيغة بصورتيها وإنْ لم تكن تكراراً مطابقاً للمشروع السياسي للإمامة المعصومة، إلا أنَّهُ لا يمكن إنكار أنها استمرار ـ بشكل ما ـ لهذا المشروع.

هذا بالنسبة إلى الصيغة الأولى.

وأما صيغة (ولاية الأمة على نفسها) فإنَّ دليل شرعيتها هو الآيات والروايات الدالة على هذه الولاية من الكتاب والسنّة.

ومصدر الشرعية المباشر هو الله سبحانه وتعالى، حيث أنَّ المدعى هو أنَّ الله تعالى قد جعل للأمة الولاية على نفسها في حال عدم حضور المعصوم ـ نبياً أو إماماً ـ وظهوره على نحو تستطيع الأمة الاتصال به بأيٍّ شكل من الأشكال، بحيث يمارس قيادة فعلية مباشرة.

هذا مع الإلتزام باستمرار مرجعية الإمامة المعصومة على مستوى التشريع من خلال عملية الاجتهاد التي يمارسها الفقيه على النهج الذي وضعه الأئمة المعصومون، وفصله الفقهاء، والأصوليون، وعلماء الحديث.

ب ـ عند السنة:

من المعلوم أنَّ علم الكلام الأشعري والمعتزلي، وفقه المذاهب السنيّة، لا يعترفان بـ(الإمامة المعصومة) سواء على مستوى الإسلام والأمة، أو على مستوى المجتمع السياسي والدولة.

ولـذا، فإنَّ الحركات والأحزاب الإسلامية السنيّة غير مقيدة ـ وفقاً

لمذاهبها الكلامية والفقهية ـ باستنباط صيغة فقهية للدولة الإسلامية تختلف من حيث الجوهر عن الصيغة التي مورست في (نظام الخلافة القديم)، وطبقت بصورة متواصلة منذ (معاوية بن أبي سفيان) ألى آخر (خليفة) عثماني.

ولا نعرف لحركة من الحركات الإسلامية السنيّة ـ في حدود اطلاعنا ـ صيغة محددة واضحة للدولة الإسلامية في هذا العصر، سوى كلام غامض حول الأمة، وأهل الحل والعقد، والشورى.

ومن الواضح أنَّهُ لا يمكن تحديد مصدر شرعية النظام السياسي والسلطة ما لم تتبين صيغة هذا النظام الذي تتشكل الدولة والحكومة على وفقه.

والنموذج التاريخي الذي يعتبر مرجعاً للفكر السياسي لهذه الحركات السياسية السنية هو نظام الخلافة بوجه عام، أو ما يسمى (الخلافة الراشدة) للخلفاء الأربعة الأولين.

والمصطلحات المتداولة في الكتابات السياسية لهذه الحركات هي مصطلحات نظام الخلافة في ذروة تطوره في آخر العهد الأموي، والعصر العباسي الأول.

وهذا يحملنا على طرح سؤال مهم جداً، وهو:

هل تكون صيغة النظام السياسي للدولة الإسلامية في العصر الحاضر هي صيغة (نظام الخلافة)، أو أنَّ ثمة صيغة أخرى؟.

أذا كانت الصيغة المعاصرة للدولة الإسلامية هي (نظام الخلافة)، فإنَّ الكلام يقع في مصدر شرعيته المباشر ما هو؟ وأنه: الأمة، أو أهل الحل والعقد (على الاختلاف بينهم في المراد من هذا المصطلح)، أو العهد من الإمام السابق، أو التغلب. (ويمكن تصور وقوع صيغة التغلب في عصرنا بتمكن حركة إسلامية من القيام بانقلاب عسكري تنتزع به السلطة من حكومة إسلامية قائمة باختيار أهل الحل والعقد).

كما يقع الكلام في مصدر شرعية المصدر المباشر، وأنَّهُ الله تعالى، أو مصدر آخر.

وقد عرفت أنّ مصدر الشرعية المباشر، أو الأعلى للسلطة، عند الشيعة الإمامية هو الله تعالى سواء في ذلك صيغة (ولاية الفقيه العامة) بصورتيها، أو صيغة (ولاية الأمة على نفسها).

ويمكن القول إنّ الأمر عند الحركات الإسلامية السنية كذلك أيضاً، فإنّ هذه الحركات ـ كالحركات الشيعية ـ تعلن بصورة قاطعة التزامها بأنّ الحاكمية المطلقة لله تعالى وحده، وحيث أنّ علم الكلام الأشعري والمعتزلي يجعل وجوب طاعة (أولي الأمر) ثابتاً بآية **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**، فيمكن القول بأنّ مصدر شرعية السلطة في الدولة الإسلامية الحديثة على صيغة نظام الخلافة عند أهل السنة هو الله تعالى.

* * *

هذه هي الصيغ المتداولة والمتصورة للدولة الإسلامية في العصر الحاضر، وعن مصدر شرعية السلطة في كل صيغة منها.

وبذلك نكون قد أجبنا على السؤالين الأساسين المتقدمين.

ويقع الكلام الآن في المشكلات التي يمكن أنْ تواجهها الأمة والمجتمع السياسي في علاقاتها الداخلية من حيث قضايا الحكم والطاعة.

ج ـ صيغة نظام الخلافة، وأزمة الحكم والطاعة:

يبدو لنا أنّ اعتبار صيغة الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية في العصر الحاضر هي (صيغة نظام الخلافة)، سيعيد أزمة الحكم والطاعة في الأمة إلى ما كانت عليه حينما كان هذا النظام سائداً قبل غيبة الإمام الثاني عشر المعصوم (ع).

فالشيعة الإمامية لا يسلّمون بشرعية نظام الخلافة، كما مورس في التاريخ، حيث أنّه يعارض الإمامة المعصومة، ويقع خارج شرعيتها من جهة، وحيث أنّ مصدر شرعيته غير مسلم بكونه مصدراً للشرعية، سواء أكان (الأمة المعصومة عن الخطأ) أم كان (انكشاف أنّ من اختاره أهل الحل والعقد هو المتعين عند الله) أم كان (وجوب طاعة أولي الأمر بمقتضى الآية الكريمة).

أذ إنّ الروايات الواردة في عصمة الأمة غير مسلمة الصحة، بل مطعون في صحتها، وانكشاف التعيين من الله لمن اختاره أهل الحل والعقد لا دليل عليه، وآية (أولي الأمر) ليست واردة في كل من عيّن للخلافة، وإنما هي خاصة بالأئمة المعصومين الاثني عشر دون غيرهم.

ولا يسلم الشيعة الإمامية بـ(خلفاء للنبي - ص -) غير الأئمة الاثني عشر، حيث أنّ (الخلافة) منحصرة فيهم لا تتعداهم إلى غيرهم بمقتضى الروايات الصحيحة الواردة من طرق الشيعة والسنة عن (الأئمة/ الخلفاء الاثنا عشر من قريش) وغيرها.

و(الخليفة/الإمام) الثاني عشر) حي موجود، فمركز (الخلافة/الإمامة) ليس شاغراً، بل هو مشغول بـ(الخليفة/الإمام الثاني عشر، الإمام محمد بن الحسن المنتظر - ع -). ويستحيل منطقياً وشرعياً (تعيين) خليفة آخر غير معصوم، مع وجود الإمام/الخليفة المعصوم.

ولذا، فإنّ صيغة (نظام الخلافة) ستؤدي - كما قلنا - إلى نشوء (أزمة حكم وطاعة)، داخل الأمة من جديد بين الشيعة والسنة في الدولة الإسلامية إذا قامت في مجتمع سياسي إسلامي متنوع الانتماء المذهبي.

هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ صيغة (نظام الخلافة) ستؤدي بالضرورة إلى (أزمة طاعة) أذا أراد هذا النظام أنْ يمارس سلطته كما تقتضيها شرعيته، وذلك لأنّ نظام الخلافة بحكم كونه نيابة عن النبي (ص) في السلطة السياسية، وبحكم الموقف الفقهي المشهور القاضي (بوحدة الإمام في الأمة)، وبحكم الممارسة التاريخية، لا بد أنْ يكون نظاماً عالمياً للأمة الإسلامية بكاملها، وينتظم العالم الإسلامي كله، فيقتضي تشكيل دولة إسلامية عالمية، يكون جميع المسلمين (رعايا/مواطنين)، فيها، يحملون جنسيتها، وينفذون قوانينها.

وهذا يقتضي إلزاماً شرعياً بحلّ الكيانات السياسية الوطنية والقومية للشعوب الإسلامية، وحل الدول الإسلامية، وإعادة دمج الأمة في كيان سياسي

واحد هو الدولة الإسلامية العالمية ، ونـظام سياسي واحـد هو نـظام الخلافـة الإسلامية العالمي .

ويلزم من هذا اعتبار كل شعب، أو فئة من شعب، إسلامي يرفض حـلّ كيانه السياسي الخاص، والاندماج في نظام الخلافة ودولة الخلافة، (خارجاً)، عن الشرعية السياسية للإسلام، ويجب على الخليفة قتالهم إلى أنْ يكفـوا عن (خروجهم) وينضووا إلى شرعية الخلافة، ويدخلوا في سلطتها.

كما أنه يمكن أنْ يؤدي إلى حـروب أهلية داخـل كل شعب ينقسم على نفسه بين مؤيد ومعـارض لحل كيـانه السيـاسي الخاص، والإنـدماج في دولـة الخلافة.

وفي بعض هذا فضلاً عن جميعـه من الهرج والمـرج، والفساد العـظيم والخطر العظيم على الإسلام، وعلى الأمة، وعلى دولة الخلافة، ما لا يخفى.

فـلا بد للحـركات الإسـلامية السنيـة من أنْ تستنبط صيغة فقهيـة للدولة الإسلامية المعاصرة غير (نظام الخلافة)، تصلح للانسجام مـع الواقـع الدولي الإسلامي والواقع الدولي العام، ويمكن على أساسها إقامة أنظمة إسلاميـة في نـطاق وطني أو قـومي، يحفظ لكـل شعب مسلم كيانــه السيـاسي الإقليمي وشخصيته الخاصة، في إطار وحدة الأمة.

وقد يعترض البعض على ما ذكرناه من محذور نشوء (أزمة الطاعة)، بأنَّ من الممكن دفـع هذا المحـذور بالـرجوع إلى الـرأي الـذي ذهب إليه بعض المتكلمين والفقهاء في مسألة (الكيان)، وهو مشروعية (تعدد الأئمة) الذي تقدم البحث عنه وتفصيله في فصل سابق، وذلك:

إمَّـا بـاتباع معيـار الحـدود البـريـة، والبحـريـة الفـاصلة بين الشعبين، والشعوب، وتمنع من التواصل والاندماج بينهما، أو يجعل التواصل عسيراً، كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء.

أو اتباع معيار اتساع رقعة البلاد بنحو يجعل من المتعذر الدفاع عنها، إذا تعرضت للغزو، كما ذهب إلى ذلك بعض آخر.

وعلى هذا الرأي يمكن ـ وفقاً لأحد المعيارين المذكورين أولهما معاً ـ نصب خليفتين، أو ثلاثة خلفاء، أو أكثر، للنبي (ص)، حسب تعدد الأقطار. وبذلك يمكن اعتماد صيغة نظام الخلافة للدولة الإسلامية المعاصرة، دون الوقوع في محذور (أزمة الطاعة).

ولكن هذا الاعتراض مدفوع:

أولاً: إنَّ (نظام الخلافة) بحسب (طبيعته) وأصل وضعه لا يمكن إلا أنْ يكون عالمياً، ولا يمكن أن يكون (إقليمياً)، لأن حكومة النبي (ص) عالمية وليست إقليمية، ولأنَّ أدلة شرعية نظام الخلافة ـ حسب الفقه وعلم الكلام الخاصَّيْن به ـ تقتضي (عالميته)، وكون الخليفة (نائباً) عن النبي (ص) في سلطته السياسية على المسلمين.

وهذا يقتضي كون كل واحد من الخليفتين، أو الخلفاء، يتمتع بشرعية مطلقة في الأمة كلها، فهو خليفة النبي (ص) في كل مكان وعلى كل أحد، وبالتالي فهو يتمتع بحق ممارسة السلطة على الأمة كلها. وهذا يؤدي بالضرورة إلى تصادم سلطات هؤلاء الخلفاء، ومن ثم إلى التنازع بينهم على السلطة، ومن ثم يؤدي إلى انشقاق الأمة.

هذا إذا أريد ـ في حالة التعدد ـ إقامة (نظام الخلافة) كما طبق في التاريخ وفقاً للرؤية الكلامية والفقهية التي فصلت أحكامه وطبيعته وقواعد الحكم فيه.

وأما إذا أُريد حكم إسلامي ـ وطني أو قومي ـ لا يحمل صفة خلافة النبي في سلطته السياسية العامة على الأمة، فهذا في الحقيقة ليس (نظام الخلافة) كما حدده الفقه وعلم الكلام، وتسمية القيم على هذا النظام (خليفة النبي (ص)) تسمية غير صحيحة، وليس لها أساس فقهي أو كلامي، ومن ثم فهي غير مشروعة.

وقد يقال هنا: ما المانع من أن يكون هؤلاء الحكام (خلفاء) كما لو كان النبي (ص) موجوداً، وعين (ولاة) وعلى البلدان والأقطار، كما كان يفعل في حياته فكذلك يكون الأمر الآن؟

ويدفع هذا الاعتراض بأنَّ أولئك في الحقيقة (وكلاء ونواب) وليسوا

خلفاء، وسلطتهم محدودة، وهم قابلون للعزل من قبله (ص) في أي وقت، ورسول الله (ص) ليس حياً الآن لينوبوا عنه، وإنما هو ميت، و(الخلفاء) يقومون مقامه في سلطته السياسية ولا (يمثلونه).

وثانياً: إنَّ هذا الرأي الفقهي في مشروعية (تعدد الأئمة) ذهب إليه من ذهب إليه، باعتباره يمثل حالة (الضرورة) نتيجة للضرورات الجغرافية، أو الدفاعية، في عصر هؤلاء الفقهاء. وهذه الضرورة غير موجودة في عصرنا، فإن الاعتبار الجغرافي والاعتبار الدفاعي لا محل لهما في هذا العصر نتيجة لتطور وسائل النقل، والاتصال، والتواصل بحراً، وبراً، وجواً، ونتيجة لتطور السلاح.

وفي العالم الآن دول تفصل بين تجمعاتها السكنية ومراكزها الاقتصادية بحار، وسلاسل جبال، وصحارى كبرى، ولا يؤثر ذلك على وحدتها الوطنية، أو القومية، ولا يؤثر على فعالية الحكم والإدارة فيها، كما لا يؤثر على قدرتها الدفاعية.

فلا بد للحركات الإسلامية السنية من أن تستنبط صيغة فقهية أخرى للدولة الإسلامية المعاصرة غير صيغة (نظام الخلافة)، يتوفر لها مبدأ شرعية السلطة وفقاً لمبادىء وقواعد الشريعة الإسلامية، كما يعكسها فقه المذاهب السنية.

* * *

د ـ صيغة (ولاية الفقيه) وأزمة الحكم وأزمة الطاعة:

وقد يتوهم البعض أنَّ صيغة (ولاية الفقيه) تقتضي المحذورين نفسهما:

فهي من جهة أولى عبارة عن (صيغة الإمامة المعصومة) التي لا يسلّم بها علم الكلام الأشعري والمعتزلي، ومذاهب الفقه السني.

وهي من جهة أخرى عالمية تقتضي طاعة وانقياد المسلمين عامة لها، أو المسلمين الشيعة على الأقل الذين يعتقدون بـ(الإمامة المعصومة) ويتدينون بها، سواء أكانوا داخل حدود سلطتها، أم كانوا لا ينتمون إلى أرضها، ولا يحملون جنسيتها.

وهي، **بالاعتبار الأول:** تسبب أزمة الحكم لأنَّ المسلمين من أتباع سائر المذاهب ـ غير الشيعة ـ لن يسلموا بشرعية صيغة (ولاية الفقيه) والنظام الإسلامي القائم على هذه الصيغة لا بد أنْ يعتبرهم عصاة وخوارج، ويعتبرونه غير شرعي وغير إسلامي، وهكذا تنشأ أزمة الحكم.

وبالاعتبار الثاني: لو سلم المسلمون جميعاً بشرعية هذه الصيغة، أو سلم المسلمون الشيعة ـ على الأقل ـ بشرعيتها، فقد لا يسلِّمون بوجوب الطاعة لها خارج حدود تطبيقها، وخارج حدود شعبها وأرضها، بينما هي بحكم كونها صيغة (الولاية المعصومة) تقضي الطاعة المطلقة، كما لو كان الإمام المعصوم بنفسه على رأس سلطة الدولة الإسلامية المعاصرة.

ولكن هذا التوهم مدفوع بكلا اعتبارية، لأنه يقوم على اعتبار صيغة (ولاية الفقيه العامة) عبارة أخرى عن صيغة (الإمامة المعصومة)، وهذا الاعتبار غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معاً. بل هي صيغة مستقلة ومختلفة عن صيغة(الإمامة المعصومة)،وإنْ كانت تستمد شرعيتها منها، بحسب دعوى القائلين بها.

ووجه عدم صحة هذا الاعتبار أنَّ الحكومة الإسلامية على صيغة ولاية الفقيه الثابتة باعتبار كون الفقيه (نائباً عاماً عن الإمام)، ليست حكومة الإمام المعصوم، ولا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم، وإنْ كان البعض يحاول ذلك ويدعيه، لاعتبارات يدَّعى أنها فقهية، وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر. بل هي حكومة (نائب الإمام)، فلا يثبت لها إلا القدر المتيقن من السلطة في الأمور المنوب عن الإمام في ممارستها، وإعمال الولاية بشأنها.

والمعيار في ذلك هو دليل نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم في الشأن السياسي السلطوي والتنظيمي.

وهذا الدليل: إما الاعتبار العقلي من جهة وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وإما الأدلة اللفظية التي يدعى دلالتها على النيابة العامة عن الإمام.

فإذا كان دليل الشرعية هو وجوب حفظ النظام، فمن المعلوم أنَّهُ دليل

عقلي لبي لا إطلاق له، ولا يمكن التمسك به إلا بالمقدار المتيقن منه. وكل مورد يشك في اندراجه فيه يكون خارجاً عنه في مقام العمل.

والقدر المتيقن من الدليل في مقامنا هو كون الفقيه ولياً في نطاق شعب الدولة الإسلامية وأرضها، ولا تتعدى سلطة هذه الحدود إلى ما ورائها من المسلمين الذين لا ينتمون إلى هذه الدولة، ولا يحملون جنسيتها، ولم يستوطنوا أرضها، وهذا واضح.

وأما إذا كان دليل الشرعية هو الدليل اللفظي، فالظاهر أنّ عمدة النصوص التي تذكر عادة في الاستدلال على الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة لا إطلاق فيها من ناحية الولاية السياسية على كل المسلمين، بل الظاهر اختصاصها ـ على فرض دلالتها على أصل الولاية ـ بمن تصدى لإقامة تكوين الدولة الإسلامية، ونصب الحكومة الإسلامية فيها.

ومن عمدة ما يذكر في الاستدلال على الولاية العامة للفقيه ما رواه (الكليني) في (الكافي) بسنده عن عمر بن حنظلة، قال:

«سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿**يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به**﴾[1]. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منا، فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله. . »[2].

فإن قوله «ينظران إلى من كان منكم . . .» لسانه ومفاده لسان ومفاد العلة

---

(١) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٦٠.

(٢) الكافي، الأصول، ١/٦٧ ـ ٦٨ (باب اختلاف الحديث) الرواية: ١٠.

لقوله «. . فإني قد جعلته حاكماً . .» ، فيكون (جعله حاكماً) فرع (نظرهم واختيارهم).

وهذا الجعل إذن يختص بمن (نظر واختار) دون من لم (ينظر) فتختص ولاية الفقيه بأهل ذلك البلد الذين (نظروا واختاروا)، وأمّا أهل سائر البلدان الإسلامية الذين (لم ينظروا) ولم يختاروا هذا الفقيه، فلا ولاية له عليهم، لأنه لم يجعل (حاكماً) في حالة عدم النظر.

فلو نظر أهل بلد آخر من بلاد المسلمين إلى فقيه آخر واختاروه لكان هو المجعول (حاكماً)، دون الفقيه الذي كانت حاكميته في بلده نتيجة لنظر واختيار أهل بلده.

والخطاب في هذه الرواية ونظائرها ليس للأمة على نحو (إنشاء الحاكمية للفقيه)، وإنما هو لمن (نظروا واختاروا)، وهذا يقتضي أنْ تقتصر الولاية عليهم، ولا تتعدّاهم إلى غيرهم.

وإذا كان في الروايات الأخرى التي يستدل بها على ولاية الفقيه إطلاق فيجب تقييده بهذه الرواية في خصوص من نظروا واختاروا. على أنّ القول بالإطلاق في غيرها فيه مجازفة واضحة.

ولا أقل من إجمال الروايات من هذه الجهة ـ على فرض دلالتها على أصل الولاية ـ فيقتصر منها على القدر المتيقن، وهو خصوص شعب الدولة التي يحكمها الفقيه، دون غيرها من شعوب الدولة الإسلامية.

وقد أفردنا لتفصيل الكلام في هذه المسألة، ولأطروحة (ولاية الأمة على نفسها)، وما يتفرع عنهما كتاباً خاصاً، نسأل الله تعالى أنْ يوفق لنشره.

فتحصّل من جميع ما تقدم أنّ صيغة (ولاية الفقيه) لا ينبغي أنْ تؤدي إلى أزمة حكم، وأزمة طاعة، كما هو الحال في صيغة (نظام الخلافة).

هـ ـ صيغة (ولاية الأمة على نفسها)، وأزمة الحكم، وأزمة الطاعة:

وأمّا صيغة (ولاية الأمة على نفسها) فمن الواضح أنها لا تؤدي إلى أزمة حكم، ولا إلى أزمة طاعة، لأنّ هذه الصيغة تقتضي أنه يشرع لكل شعب من

الأمة أنْ يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص به في نطاق وحدة الأمة.

وتفصيل الكلام في مسائل هذه الصيغة وجوانبها موكول إلى محله من الكتاب الذي أشرنا إليه، والحمد لله رب العالمين.

وقد تم بتوفيق الله تعالى تحرير هذا الفصل في مسودته الأولى في (لندن) صباح يوم (الأحد ١٦ ذي الحجة سنة ١٤١٠ هـ الموافق ٨ تموز سنة ١٩٩٠ م). وقد حضرنا إلى (لندن) للمشاركة في مهرجان (الغدير) المبارك بمناسبة مرور أربعة عشر قرناً على هذا الحدث الإسلامي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الثاني

الإدارة في الإسلام

تمهيد:

الادارة التي نقصدها بالبحث هنا هي: علم وفن تنظيم عمل المجتمع، وأنشطته، وعمل السلطة الحكومية فيه، من حيث علاقته بالسلطة، وعلاقة السلطة به، في سبيل حماية ذاته، وتحقيق مصالحه، وتنمية وجوده العام، ووجودات مكوّناته من أفراد، وأسر، ومجموعات.

والإدارة ـ باعتبارها جملة من المهمات المدنية التي تمارسها الدولة في المجتمع، وتكاليف أشخاص، (أو هيئات) بتنفيذ هذه المهمات ـ هي عملية تطبيقية محضة. وهي بطبيعتها متغيرة، لأنها تتأثر بسعة المجتمع وضيقه، وبساطته وتعقيده، وبدائيته وتطور التقنيات التي يستعملها في حياته وأنشطته، ونوع وحجم الخدمات التي تقدمها الدولة للمجتمع، والتزامات المجتمع تجاهها، وما إلى ذلك من متغيرات لا تثبت على حال.

ومن ثم فلا وجه لأنْ تكون للإدارة صيغة ثابتة في الشريعة. وهي بهذا الاعتبار ليست موضوعاً للبحث الفقهي.

وأما الإدارة باعتبارها ممارسة للسلطة على المجتمع والفرد، فإنها تقوم على أسس تشريعية ثابتة، لا تتغير بتغير أحوال المجتمع، وهي ـ بهذا الاعتبار ـ موضوع للبحث الفقهي لغاية المعرفة، واستنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بالسلطة الإدارية.

ولا يوجد ـ فيما نعلم ـ فقه إداري في أبحاث الفقهاء والمسلمين على نهج الأبحاث الفقهية في سائر الشؤون التي اهتم الفقهاء المسلمون ببحثها. وما

وضع من الأبحاث في الإدارة ـ من قبيل أبحاث (الماوردي) و(أبي يعلى) في (الأحكام السلطانية) ـ لا يمكن اعتباره فقهاً إدارياً بالمعنى المألوف للبحث الفقهي، بل هو صياغة نظرية للواقع الذي كان قائماً، مع محاولات للتبرير، أو التخريج الفقهي لهذا الواقع، مع تصورات متأثرة بأفكار (المدن الفاضلة) لما ينبغي أن يكون.

وهذا ليس فقهاً بالمعنى المصطلح عليه. ولا نعرف ـ في حدود اطلاعنا ـ أحداً وضع أبحاثاً فقهية في علم، أو فن الإدارة، على أساس الأدلة، والقواعد الشرعية الإسلامية.

ولأجل سدِّ هذا النقص في الدراسات الفقهية، فإننا ندعو الفقهاء المسلمين إلى وضع النظرية الفقهية الإسلامية في الإدارة، استناداً إلى الأدلة، والقواعد الشرعية الإسلامية، بحيث لا يكون العمل الفقهي تنظيراً للواقع الموروث، أو المقتبس، وإنما يكون تأسيساً للرؤية الفقهية التي تتشكل الإدارة على أساسها، بحيث تكون الشريعة هي التي تصوغ مضمون الإدارة، وتطبعها بطابعها، مهما كانت أشكالها وصيغها التي يقتضيها تطور المجتمع وحاجاته.

والإدارة التي نتحدث عن ضرورة وضع فقه لها، هي إدارة المجتمع السياسي من قبل الحكومة، وليس الإدارة مطلقاً، فإنَّ الشركات التجارية، والصناعية، والزراعية، وسائر المؤسسات الأهلية، والجمعيات الخيرية، أو المهنية (نقابات، مدارس، مستشفيات، وغيرها)، لا تدخل في بحثنا، لأنها تتبع في أحكام إدارتها النظام الذي تكوّنت على أساسه، وأنشئت بمقتضاه، والقوانين التي تحكم عملها، وعلاقاتها الداخلية، وعلاقاتها بالمجتمع، والدولة، والحكومة.

وسأحاول في هذا الفصل ـ وأستعين بالله تعالى ـ وضع وشرح بعض المبادىء الأسس في علم الإدارة الإسلامي، أو فقه الإدارة الإسلامي، على قواعد ومناهج البحث الفقهي المعتمدة.

وهو عمل فيه عيوب وثغرات كل عمل تأسيسي، حيث أنَّ العمل التأسيسي في كل حقل من حقول المعرفة قلما يكون كاملاً، وخاصة إذا كانت

الظروف التي وضع فيها العمل، صعبة وقاسية، كما هي حالنا الآن، ونحن مهجرون منذ ما يقرب من ثلاث سنوات، ونسأل الله تعالى الهداية لمن اعتدى علينا، وظلمنا بالمباشرة والتسبيب، وأنْ يعاملهم بعدله في الدنيا والآخرة!!

ونعود إلى هذه المحاولة التي نقوم بها في تأسيس باب فقهي في الإدارة، فنقول:

إنَّ هذا العمل التأسيسي يفتقر إلى متابعة من قبل الفقهاء والمهتمين بقضية الإسلام، والدولة الإسلامية الحديثة، لاستدراك جوانب النقص فيه، وشرح المجملات منه، وتصحيح ما قد نقع فيه من خطأ. نسأل الله تعالى التسديد، وحسن الفهم، وهو سبحانه وتعالى الموفق والمعين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ويتكون هذا البحث من قسمين:

الأول: يبحث فيه الجانب الفقهي الذي يعالج بعض المبادىء العامة، والخطوط العريضة، لإدارة المجتمع السياسي الإسلامي، من قبل الحكومة الإسلامية.

الثاني: يبحث فيه الجانب التاريخي ـ كما وصل إلينا ـ. وهو يتناول الإدارة الإسلامية في عهد رسول الله (ص)، بعد تكوّن الدولة الإسلامية بقيادته (ص).

القسم الأول

أساس شرعية السلطة الإدارية وحدودها

الإدارة والسلطة / الأصل الأولي

أ ـ الإدارة والسلطة:

ممارسة الإدارة في المجتمع السياسي، هي ممارسة للسلطة على المجتمع، من قبل الشخص المتولّي للسلطة الإدارية، أو الهيئة كذلك. فإن الإدارة لا تنفك عن الأمر، والنهي، الإداريين، والتضييق والتوسعة، الإداريين، والتصرف الإداري.

ونقصد بذلك كل أمر، ونهي، وتوسعة، وتضييق، وتصرف، لم يرد في الشرع ـ نصاً، أو اجتهاداً ـ اعتباره تشريعاً تكليفياً، أو وضعياً، عينياً، أو كفائياً، تعيينياً، أو تخييرياً، وإنما اقتضته المصلحة العامة المتجددة والحادثة، للمجتمع السياسي دون أنْ يكون ثابتاً في أصل الشرع على ذمة المكلف بالتكليف، أو بالوضع.

وأما ما كان ثابتاً كذلك فهو خارج عن محل كلامنا، لأنه تكليف شرعي يجب امتثاله على المسلم سواء أمرت به، أو نهت عنه، الإدارة، أم لا.

مثلاً: صنع الخمر وبيعها، محرمان في أصل الشرع، فإذا أصدرت السلطة الإدارية في الدولة، تعميماً إدارياً يمنع من صنع الخمر وبيعها، واتخذت إجراءاتٍ في سبيل تنفيذ ذلك، فهذا خارج عن محل كلامنا، لأنه يدخل في باب تعليم الجاهلين، أو في باب النهي عن المنكر.

ولكن إذا ألزمت الإدارة مزارعي العنب بأنْ يجففوا منه مقداراً معيناً، أو

ألـزمتهم بأنْ يصـدّروا، أو لا يصـدّروا العنب إلى الخـارج، فهـذان أمـر ونهي إداريان، يدخلان في موضوع بحثنا.

وموضوع السلطة الإدارية هو الإنسان في المجتمع السياسي، والطبيعة.

والإنسان في المجتمع السياسي له علاقات تعامل، وعلاقات إنسانية مع غيره من الناس، أفراداً، وجماعات، ومؤسسات، وله علاقات مع ذاته، وعمله، وممتلكاته، وممتلكات الآخرين، والممتلكات العامة، وله علاقات مع الطبيعة.

وممارسة الإدارة للسلطة على الإنسان في المجتمع السياسي، تظهر في كل نهي إداري، وفي كل أمر إداري له صفة الإلزام، وتظهر في كل إجراء وتدبير إداري يضيق من حرية الإنسان في ممارسة نشاطه المباح بحسب أصل الشرع، سواء في ذلك نشاطه في مجال علاقاته مع عمله، ومع الآخرين في المجتمع، أو في مجال علاقاته مع الطبيعة.

وتدخل في ذلك الأوامر والنواهي التي تنظم حياة الإنسان في التجمعات السكانية، من قبيل المدن، والقرى، والمزارع.

هـذا بالنسبة إلى الأمر، والنهي، والتوسعة، والتضييق، التي تمارسها الإدارة على الإنسان في المجتمع السياسي.

وأمّا بالنسبة إلى تصرف الإدارة في الطبيعة، فإنّه يظهر في الإجراءات التي تتخذها الإدارة، بالنسبة إلى الطبيعة ذات الملكية العامة، وما يسمى عادة (المباحات الأصلية) من قبيل (الأراضي، المياه الجوفية والسطحية، الغابات، المناجم، الحياة البرية، الفضاء...) بأنْ وضعت نظماً وقيوداً لاستعمالها، وكيفية الإستعمال، والإنتفاع بها، ومنها، ومقداره.

وقد اتضح مما ذكرنا أنّ الإدارة لا تنفك عن السلطة.

فيقع الكلام في أنّ ممارسة الإدارة لهـذه السلطة في المجتمع السياسي على الإنسان والطبيعة، هل هي مشروعة أم لا؟ وما هو مصدر شرعيتها؟

ب ـ الأصل الأوّلي :

١ ـ الأصل الأوّلي في قضية السلطة على البشر :

إن الأصل الأولي، العقلي والنقلي، في قضية السلطة على البشر، من قبل أي شخص كان، هو عدم المشروعية، فلا ولاية لأحد على أحد، ولا ولاية لأحد على جماعة، أو مجتمع، ولا ولاية لجماعة، أو مجتمع، على أحد.

والولاية الوحيدة الثابتة، بحكم العقل والنقل، هي ولاية الله تعالى وحده دون غيره، وهي ولاية تكوينية وتشريعية، وليس لأحد، من البشر والملائكة، ولاية على أحد في عرض ولايته تعالى، وبصورة موازية لها.

وهذا الأصل الأصيل تعبير ـ في الوجود، والحياة، والزمن ـ عن حقيقة التوحيد الخالص والمطلق في الألوهية، والخالقية، والحاكمية.

ولا يمكن الخروج عن هذا الأصل إلا بدليل قاطع.

وقد ثبت بالدليل القاطع لكل ريب، تقييد هذا الأصل الأوّلي بالنبي (ص)، حيث نص القرآن الكريم على أنّ الله تعالى قد جعل النبي (ص) ولياً على المؤمنين بقوله تعالى:

﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ . . ﴾(١)، وغيرها.

كما ثبت بالدليل القاطع ولاية الإمام المعصوم (ع) على المؤمنين بعد النبي (ص) بقوله تعالى:

﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ، وأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولي الأَمْرِ مِنْكُمْ . . . ﴾(٢)، وغيرها.

فالرسول (ص)، والإمام المعصوم (ع)، ثبتت ولايتهما المطلقة بالدليل المقيد للأصل الأولي، ولا ولاية لأحد غيرهما على أحد، إلا إذا ثبت له بالدليل

---

(١) سورة الأحزاب/ مدنية: ٣٣/ الآية: ٦.
(٢) سورة النساء/ مدنية: ٤ / الآية: ٥٩.

القاطع ولاية كلية، أو جزئية[1].

---

(١) للولاية العامة على الأنفس، والأموال، مستويان:

الأول: أنَّ الولي إذا أمر بشيء، أو نهى عنه، وجبت طاعته على المولّى عليه، وامتثال أمره ونهيه، وإذا تصرف في شيء كان تصرفه نافذاً.

الثاني: إنَّ للولي حق التصرف ـ بحسب ميله وإرادته ـ في نفس المولّى عليه، وماله، وما يتعلّق بهما، على نحو ما لكل أحد من حق التصرف ـ في غير معصية تجعل التصرف باطلاً ـ بنفسه، ومال نفسه، وما يتعلق بهما. فكما للإنسان أنْ يبيع مال نفسه ويهبه، وكما له أنْ يؤجر نفسه، أو يتطوع بالعمل، وكما له أنْ يتزوج، أو يزوج، فللنبي (ص) والإمام (ع) أن يتصرفا دون رضى وإذن أحد، بجميع هذه التصرفات. فلهما أنْ يبيعا، ويشتريا، ويهبا أموال الناس، دون إذنهم، ولهما أنْ يؤجرا، أو يتبرعا بعمل إنسان، دون إذنه، ولهما أنْ يزوجا ويطلقا النساء والزوجات بغير إذنهن، أو إذن أوليائهن وأزواجهن، وما إلى ذلك.

ولا شك في ثبوت الولاية للمعصوم على المستوى الأول، فإن ما ورد في الكتاب والسنة القطعية من الأمر بطاعة الرسول، والإمام المعصوم، قطعي الدّلالة على الولاية على هذا المستوى.

وأما الولاية على المستوى الثاني، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى ثبوتها للنبي (ص)، والإمام المعصوم (ع). وقد استدلوا عليها بالأدلة التي تقدمت الإشارة إليها.

هذا، ولكن الظاهر عدم ثبوت هذا المستوى من الولاية للنبي والإمام.

ووجه ذلك أن الأدلة المشار إليها على قسمين:

أحدهما: ما دل على وجوب الطاعة من الآيات والروايات. وهذا قد عرفت اختصاصه بالولاية بالمستوى الأول، ولا دلالة فيها على الولاية بمعنى حق التصرف في الأنفس والأموال، بحسب ميله وإرادته، كما يتصرف كل إنسان في خاصة نفسه، ومال نفسه.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾، وما في معناها من السنّة.

ودلالة الآية على الولاية بهذا المعنى تتوقف على أنْ يكون المراد منها (أن النبي أولى بكل مؤمن من نفسه على نفسه)، فعلى هذا تدل على أنَّ للنبي (ص) حق التصرف ـ بالأولوية ـ بكل مؤمن، نفساً ومالاً.

ولكن يقابل ذلك في الآية احتمالان:

أحدهما: إنَّ النبي أوْلى بالمؤمنين من بعضهم ببعض: فتكون الآية من جملة آيات وجوب الطاعة، ولا تدل على حق التصرف المطلق، فليس لمؤمن على مؤمن حق =

ومقتضى هذا الأصل الأولي في باب سلطة الإنسان على الإنسان، وولايته عليه، هو عدم مشروعية السلطة التي تمارسها الإدارة في المجتمع السياسي، بالنهي والأمر الإلزامي المحدد لحرية البشر. كما لا مشروعية لإجراءات الإدارة التي تحد من حرية البشر في علاقتهم بعملهم، وبالناس، وبالطبيعة.

ولا بد لإثبات مشروعية نـواهي، وأوامر، وإجـراءات الإدارة، من دليل شرعي معتبر يدل على المشروعية. ويجب الاقتصار في مدى سعة المشروعية على مقدار دلالة الدليل البيِّنة.

وكل ما شك في شمول الدليل له من الأوامر، والنـواهي، والتصرفات، والإجراءات، فالأصل فيه عدم المشروعية.

= الطاعة، وأولوية النبي في الولاية على المؤمن من المؤمن الآخـر تجعل لـه (ص) حق الطاعة.

ثانيهما: أنْ يكون المراد منها أنَّ النبي إذا أراد شيئاً، وأمر به، وكان مخالفاً لإرادة المؤمن ورغبته، فأمْر النبي مقدم على إرادة المؤمن لأنـه أولَى. فالمـراد الأولوية عند تـزاحم أمر النبي مـع إرادة المؤمن. وهـذا عبارة أخرى عن الـولاية بمعنى وجـوب الطاعة، فلا تكون الآية وما بمعناها دالة على الولاية على المستوى الثاني.

ومع عدم الدليل على هذه الولاية، فالأصل الأوّلي في باب الولايات، يقتضي عـدم ثبوتها كما هو واضح.

ويؤيد ذلك، بـل يدل عليـه، أنَّ سيرة النبي (ص)، والأئمـة (ع) طيلة حياتهم مـع النـاس، كانت خـالية من أيّ تصـرف في أنفس الناس وأمـوالهم، على خـلاف إرادة النـاس ورغبتهم. فلم يُعْهَدْ عنهم أنهم بـاعوا، أو اشتـروا، أو وهبوا، أو أتلفـوا مال إنســان على خلاف إرادتـه، ولـم يعهد عنهم أنهم زوجـوا، أو طلقـوا، أو فرقـوا بين زوجين، أو أب وأولاده، على خـلاف رغبة الـزوج والـزوجـة، والأب والأم، وغيـر ذلك من التصرفات. بل كانوا يتصرفون مع الناس كما يتصرف سائر الناس بعضهم مع بعض.

ومن ذلـك أنَّ بعض الصحـابـة طلبـوا من النبي (ص) مـراراً أنْ يسعّـر الـطعـام في المدينة، فرفض ذلك، وإنْ كان قد نهى عن الاحتكار، وعاقب عليه.

ويدل على ما ذكرنا أيضاً أنَّ الفقهاء ـ استناداً إلى الأدلّة المعتبرة ـ صرحـوا بأنَّ ولايـة الإمام المعصوم (ع) التي تتفـرع عنها ولايـة الفقيه، تقـع في طول ولايـة الأب والجدّ له، وبعد فقدهما، لا في موازاتها، فضلاً عن تقدمها عليها.

٢ ـ الأصل الأوَّلي في قضية السلطة على الطبيعة:

الأصل الأولي، العقلي والنقلي، في قضية سلطة الإنسان على الطبيعة، والتصرف فيها من قبل البشر، هو الحلّ والإباحة، استناداً إلى قاعدة حل الإنتفاع بالأرض، وما فيها، وما عليها، من الحيوان، والنبات، والمياه، والمعادن، وغير ذلك، وحل الانتفاع بالفضاء.

وهذا الأصل تعبير عن التوحيد في الربوبية، والخالقية، والرازقية.

والدليل على هذا الأصل الأوَّلي آيات محكمات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذي خَلَقَ لَكُمْ مَا في الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1].

ومنها قوله تعالى:

﴿اللَّهُ الَّذي سَخَّر لَكُم البَحْرَ لتَجرِي الفُلْكَ فيه بأمْرِهِ، ولِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ، وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرونْ. وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا في السَّموات، وَما في الأَرْضِ جميعاً مِنْهُ. إنَّ في ذٰلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرون﴾[2].

ومنها قوله تعالى:

﴿أَلَم تَرَوا أَنَّ الله سَخَّرَ لَكُمْ ما في السَّمواتِ، وَمَا في الأَرْضِ، وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمه ظاهِرَة وَبَاطِنَة...﴾[3].

ومنها قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَر أَنَّ الله سَخَّرَ لَكُمْ ما في الأَرْضِ، والفُلْكَ تَجْري في البَحْرِ بإِذْنِهِ...﴾[4].

ولهذه الآيات نظائر كثيرة في القرآن الكريم.

---

(١) سورة البقرة/ مدنية: ٢/ الآية: ٢٩.
(٢) سورة الجاثية/ مكية: ٤٥/ الآيتان: ١٢ ـ ١٣.
(٣) سورة لقمان/ مكية: ٣١/ الآية: ٢٠.
(٤) سورة الحج/ مدنية: ٢٢/ الآية: ٦٥.

وقد اعتبرها الفقهاء دليلاً على هذا الأصل الأَوَّلي، وهو إباحة وحليَّة كل ما لم يرد فيه نهي، وردع من الشارع، عن التصرف فيه، والانتفاع به.

قال (الطبرسي) في (مجمع البيان) في تفسير آية سورة البقرة:

«إنَّ الأرض وجميع ما فيها، نعم من الله تعالى، مخلوقة لكم: إمَّا دينية: فتستدلون بها على معرفته، وإما دنيوية: فتنتفعون بها بضروب النفع عاجلاً»(١).

وقال (الطباطبائي):

«.. فما من موجود إلا وهو في تصرف الإنسان: فزماناً يحاكي الطبيعة بالصناعة فيما لا يناله من الطبيعة، وزماناً يقاوم الطبيعة بالطبيعة. وبالجملة فهو مستفيد لكل غرض من كل شيء. ولا يزال مرور الدهور على هذا النوع العجيب، يؤيده في تكثير تصرفاته وتعميق أنظاره، ليحق الله الحق بكلماته، وليصدق قوله: ﴿سخر لكم ما في السَّمٰوات وما في الأرض جميعاً منه﴾ (الجاثية: ١٢) وقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء...﴾ (البقرة: ٢٩)، وكون الكلام واقعاً موقع بيان النعم لتمام الامتنان، يعطي أن يكون الاستواء إلى السماء لأجل الإنسان، فيكون تسويتها سبعاً أيضاً لأجله..»(٢).

ويظهر مما ذكرنا أَنَّ الأصل الشرعي الأَوَّلي، بالنسبة إلى السلطة والولاية على الإنسان، مخالف للأصل الشرعي الأوَّلي، بالنسبة إلى السلطة والولاية على الطبيعة.

فالأصل الأوَّلي بالنسبة إلى سلطة الإنسان على الإنسان، هو المنع، والحرمة، وعدم المشروعية، ولا تثبت المشروعية لأحد إلا بالدليل المقيد للأصل الأوَّلي.

والأصل الأوَّلي بالنسبة إلى سلطة الانسان على الطبيعة هو الحل، والإباحة، لكل أحد، ولا يثبت المنع من التصرف وعدم مشروعيته، إلا بالدليل المقيد لأصل المشروعية، والحل، والإباحة.

---

(١) مجمع البيان: ١/ ٧١ - الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) - نشر المكتبة العلمية الاسلامية - طهران.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ١/ ١١٣.

ومقتضى هذين الأَصلين الأَوَّلين عدم مشروعية الأَوامر الملزمة، والنواهي الإدارية، وإجراءات تضييق وتقييد حرية الإنسان في التصرف في الطبيعة، والإنتفاع بها، التي تمارسها الإدارة على الإنسان في المجتمع السياسي من حيث علاقته بنفسه، وعمله، وممتلكاته، ومن حيث علاقته بالناس، والمرافق العامة (شارع، حديقة عامة، مستشفى عام، وغير ذلك)، ومن حيث علاقته الانتفاعية بالطبيعة، أرضاً وفضاء.

ولا بد لإثبات مشروعية هذه الأوامر، والنواهي، والإجراءات، بحيث تكون واجبة الامتثال، من دليل معتبر شرعاً يدل على المشروعية.

الأدلة المقيّدة للأصول الأوليّة في قضية السّلطة

إنَّ الدليل المخرج للأوامر، والنواهي، والإجراءات الادارية، عن الأصل الأوّلي، في سلطة الإنسان على الإنسان، والأصل الأوّلي في سلطة الإنسان على الطبيعة، أمور:

الأمر الأول:

الدليل الدال على مشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة:

إنَّ الروايات التي دلّت على مشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة، لا تدل بالمطابقة، وبصورة مباشرة، على مشروعية ممارسة السلطة الإدارية من قبل الحكومة على المجتمع السياسي. وذلك لأن هذه الروايات على قسمين:

أحدهما: ما دلَّ على أصل مشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة، ولم يتضمن بيان المهمات والصلاحيات الحكومية، ومجال سلطة الحكومة، وحدود تلك السلطة، وهذا لا دلالة فيه على مشروعية ممارسة السلطة الإدارية، لأنه لم يرد لبيان هذا المجال من مجالات السلطة على المجتمع.

ثانيهما: اشتمل على بيان المهمات، والصلاحيات، ومجال السلطة، من قبيل قول الإمام علي (ع) في الرد على مقولة الخوارج: «لا حكم إلا لله!».

«.. ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنّه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به بر، ويستراح من فاجر»[1].

وما رواه (الكليني) عن (القاسم بن العلاء)، رفعه، عن (عبد العزيز بن مسلم)، عن الإمام الرضا (ع):

«.. بالإمام تمام الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، وتوفير الفيء، والصدقات، وإمضاء الحدود، والأحكام، ومنع الثغور، والأطراف..»[2].

وهذا القسم من الروايات، لا دلالة فيه أيضاً على مشروعية ممارسة السلطة الإدارية، حيث أنّ الصلاحيات التي ذكرت، ومجال السلطة في هذه الروايات، هي صلاحيات، ومجال الحكم السياسي والقيادة السياسية (المالية العامة للدولة، قضايا الدفاع ضد الغزو الخارجي، والحرب والسلم، قضايا الأمن الداخلي، القضاء).

ولكن هذا الدليل على مشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة التي تتولى السلطة السياسية. (الولاية على الأنفس والأموال) في المجتمع السياسي، يتضمن جملة من الدلالات البينة، والدلالات الالتزامية البينة، المتفرعة عن دلالته على ولاية الحكومة على الدولة، وعلى المجتمع السياسي، حيث أنّ من اللوازم الضرورية البيّنة لتكوين الدولة ممارسة جملة من السلطات ذات الصلة الحيوية بشؤون المجتمع السياسي الحياتية العامة: (الطرق، السير والتنقل، وسائل النقل، والاتصال، الصحة، التعليم، النظافة، شؤون البيئة، تيسير المواد الغذائية والاستهلاكية وسائر السلع، تنظيم استهلاك الموارد الطبيعية والسلع، المياه، الاحصاء، وغير ذلك كثير).

---

(١) نهج البلاغة: ١/ ٩١ - بشرح محمد عبده - ط. الأعلمي. بيروت.

(٢) الكليني: الكافي، الأصول، ١/ ٢٠٠/ كتاب الحجة - باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته/ ج: ١، ولاحظ رواية (الفضل بن شاذان) عن الإمام الرضا (ع) في: (علل الشرائع) للشيخ الصدوق/ باب ١٨٢، ص: ٢٥٣ - ٢٥٤/ الرواية: ٥.

ولا يخفى أنه كلما ازداد المجتمع تنوعاً، وعدداً، واتساعاً، وتمدناً، وارتباطاً بغيره من المجتمعات الأخرى، ازدادت الحاجة إلى تنظيم حياته وأنشطته، والتنسيق بينها، وهذا يستدعي مزيداً من السلطات.

ولا يمكن أنْ تتكون دولة متماسكة قادرة على الاستمرار والتقدم دون أنْ تنشأ فيها هيئات تمارس السلطة في هذا المجال على المواطنين.

ولا شك في أنَّ الدليل الذي دل على مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة يدل على مشروعية تكوين الهيئات، وتولية الأشخاص الذين يتصدون لما يلزم وجود الدولة والحكومة من شؤون الناس الحياتية في المجتمع، كما أنَّ هذا الدليل يدل على شرعية سلطتهم التي تقتضيها ممارستهم لمهمتهم الإدارية في المجتمع.

وإذا لم نلتزم بتقييد الأصول الأوَّلية في مقامنا، بالدليل الدال على مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة، فإنَّ القول بمشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة، يكون بلا معنى، بل يكون طرحاً للدليل، أو يكون الدليل لغواً، إذ لا دولة ولا سلطة للحكومة من دون تنظيم المجتمع السياسي، ولا يمكن أن يوجد تنظيم من دون سلطات تمارسها هيئات، أو أشخاص، في مجالات متنوعة، على المجتمع السياسي.

فيتعين القول ـ حفظاً لدليل مشروعية اقامة الدولة، ونصب الحكومة، عن اللغوية والعبثية ـ بأنَّ ممارسة السلطة الإدارية على الإنسان وعلى الطبيعة في المجتمع مشروعة. وأنَّ الأوامر والنواهي، والإجراءات، التي تصدرها وتتخذها الهيئات والأشخاص المنصوبون لتولي مهمات الادارة والتنظيم، شرعية بالجملة، وتجب طاعتها، وتحرم معصيتها بالجملة.

الأمر الثاني:

دليل مقدمة الواجب و(المقدمات المفوّتة):

إنَّ الدليل الدال على وجوب مقدمة الواجب وهو إدراك العقل وحكمه، يدل على وجوب إنشاء الإدارة، ووجوب إعمال السلطة الإدارية، أمراً ونهياً وتقييداً، في أمور كثيرة تقع في مقدمات واجبات حفظ الأنفس، والأعراض،

والأموال، وبذلك تخرج ممارسة السلطة لامتثال هذه الواجبات عن مقتضى الأصل الأولي بعدم ولاية أحد على أحد، والأصل الأولي بالحل والإباحة المطلقين في الطبيعة.

كما يدل على تقييد الأصول الأوَّلية في مقامنا إدراك العقل وحُكْمُهُ بوجوب الأمور التي إذا لم تفعل يفوت الواجب بفواتها، وهي ما اصطلح عليها بـ (المقدمات المفوتة)، وتفترق عن مقدمة الواجب من وجوه، ويطلب تفصيل الكلام عن ذلك في محله من علم الأصول.

ومن المعلوم أنَّ إدراك العقل وحكمه غير قابل للتقييد والتخصيص، فلا يمكن رفع اليد عن دليل وجوب مقدمة الواجب و(المقدمات المفوتة) بالنسبة إلى مقامنا، بل لا بدَّ من الإلتزام بالوجوب فيه كسائر موارد الواجبات الشرعية التي تتوقف على شروط ومقدمات.

الأمر الثالث:

وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع:

من التكاليف الشرعية القطعية، وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وحرمة الإخلال به. وهو واجب كفائي إذا قام به البعض من المكلفين المؤهلين له من أعضاء المجتمع سقط عن الباقين، وإن لم يقم به أحد بمقدار الكفاية أثم الجميع، كما هو الشأن في الواجبات الكفائية في الشريعة الإسلامية.

وحفظ النظام ليس إلا عبارة عن إدارة شؤون المجتمع على نحو يجعل حاجاته المادية والمعنوية ميسرة بقدر الإمكان، وتنظيم علاقاته الداخلية، ويدفع عنه خطر الفوضى فيما يتعلق بهذا الجانب من جوانب تكوينه.

وقد درج الفقهاء على ذكر كل ما يتوقف عليه انتظام الحياة العامة في المجتمع بما يتناسب مع محيط كل منهم بحسب عصره، وصرحوا بوجوب القيام بالأعمال التي يقتضيها حفظ النظام العام في هذا الشأن، أو ذاك، من شؤون الحياة العامة في المجتمع.

ويجد الباحث في الموسوعات الفقهية في جميع المذاهب أنَّ الفقهاء

تعرضوا في كثير من أبواب الفقه لهذه الأمور، كما أَنَّ جانباً كبيراً مما كتب في المصنفات المخصصة لبحث (الأحكام السلطانية) قد بحثت فيه هذه الأمور.

وأكثر هذه الأمور التي يتوقف حفظ النظام عليها، لا تتوقف على إذن أحد، لأَنَّ الأمر بها تكليف شرعي مباشر موجه إلى الأمة، وإلى أفراد المجتمع المؤهلين. وإذا كان بعض هذه الأمور يتوقف القيام به على إذن الفقيه الجامع للشرائط، فقد صرح الفقهاء في موارد كثيرة من أبواب الفقه، بأنه في حالة فقد الفقيه، أو تعذر الوصول إليه (وكذلك في حالة عدم خبرته)، بثبوت الولاية لعدول المؤمنين ذوي الأهلية، بل فساقهم ذوي الأهلية أيضاً، على القيام بهذا العمل أو ذاك، مما تقتضيه حاجات وضرورات الحياة في المجتمع..

وليس في الشريعة ما يلزم بأَنْ تبقى هذه الأمور في عهدة الأفراد على نحو التطوع، بل يمكن للمجتمع أنْ ينظمها وأنْ يقسم العمل فيها، ويكلف هيئات وأشخاصاً للقيام بالأعمال اللازمة في المجالات المتنوعة، ومراقبة الأنشطة المختلفة، مما يتصل بشكل أو بآخر، بانتظام الحياة العامة في المجتمع، من قبيل جلب الأغذية، والأدوية، والآلات، وسائر السلع، وتوزيعها، وتوفير المياه، وتيسير التعليم بشتى مستوياته، وتزويد المجتمع بالخبرات العلمية اللازمة، لحفظه وتقدمه، من أطباء، ومهندسين، وصيادلة، وخبراء زراعيين، وغيرهم، وحرفيين في شتى المجالات، والعناية بالنظافة والصحة العامة، في المدن وغيرها من التجمعات السكانية، وغير ذلك.

وهذه الهيئات من قبيل المجالس البلدية ، والنقابات، ومجالس ادارة المصالح العامة، من قبيل الكهرباء، والمحروقات، والمياه، والصحة، والتعليم، وغير ذلك.

والقيام بهذه الأمور كلها على وجهها الصحيح الذي يحفظ النظام العام، يتوقف على الأمر والنهي الملزمين، وعلى اتخاذ الإجراءات التي يتوقف حفظ النظام العام على احترامها، والالتزام بها، وهذا يقتضي وجوب امتثالها، وترتب مسؤوليات على عصيانها، ومخالفتها.

إنَّ دليل وجوب حفظ النظام يدل على مشروعية تكوين الإدارة من قبل الحكومة، وعلى شرعية ممارسة السلطة الإدارية، ووجوب امتثال أوامرها،

ونواهيها، وإجراءاتها، من قبل الموظفين، إذْ ليس النظام الذي يجب حفظه إلا ما تقوم به الإدارة في الدولة الحديثة في الجملة.

الأمر الرابع:

وجوب القيام بالأمور الحسبية:

ويمكن استفادة مشروعية تشكيل الإدارة، وشرعية ممارسة السلطة الإدارية، مما ورد في باب الحِسْبَة التي هي أحد مظاهر ولاية الأمة على نفسها، وللفقيه ولاية في بعض مواردها.

وقد استدل الفقهاء على وجوب القيام بالأمور الحِسْبَيّة بعمومات من الكتاب والسنة، وبالإجماع، وبضرورة العقل الحاكم بوجوب حفظ النظام.

ومورد الحِسْبَة (كل معروف علم من الشريعة إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معين) والمراد بالمعروف هنا ليس ما يراد به في باب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وهو الواجبات، والمستحبات، والمحرمات في الشريعة، فالمراد به في هذا الباب هو ما وجب أو حرم بعنوان ورد به الدليل الخاص، وتوجه التكليف به إلى المأمور والمنهي.

أما في مقامنا فالمراد به ـ غالباً ـ الأمور التي يتوقف عليها انتظام حياة الجماعة والمجتمع، بحيث يعم أثرها إذا وجدت، ويعم ضرر فقدانها، ولم يتوجه التكليف بها إلى شخص معين، أو جماعة معينة، وإنما كلف بالقيام بها كل قادر عليها، مؤهل لها من الأمة، ولو فقد القادرون والمؤهلون لوجب أعدادهم، وتأهيلهم، من باب الحِسْبة، ومن باب وجوب حفظ النظام.

وهذه الولاية للمجتمع على نفسه في أُمور الحِسْبَة ثابتة للمجتمع بالاستقلال في أصل الشرع وهي ثابتة في معظم مواردها، في موازاة وعرض سائر الولايات، وليست متفرعة عن ولاية الفقيه، وإن كان كلام الفقهاء عنها يوهم ذلك، ولكن بالتأمل في مورد كلامهم يرتفع التوهم، حيث أنهم يبحثون فيها في موارد حكم الصغير، والمجنون، والغائب، والميت، الذين لا ولي لهم، وللفقيه ولاية في الجملة في هذه الموارد، فيوهم كلامهم أنّ ولاية عدول المؤمنين وفساقهم على الأمور الحسبية، متفرعة عن ولاية الفقيه. وإلا ففي

الموارد الأخرى العامة تثبت ولاية الحِسْبَة لكل القادرين والمؤهلين من عدول المؤمنين، ومع فقدهم أو عدم كفايتهم للقادرين والمؤهلين من الفساق.

وقد أشار السيد المحقق (بحر العلوم) إلى كون ولاية (الحِسْبَة) من الولايات المستقلة الأصلية الثابتة للأمة، وإن كانت عبارته قد وردت في سياق بحثه عن ولاية الفقيه على الصغير من باب الحِسْبَة، فلاحظ فيها فقد الفقيه في حالة الصغير، قال:

«.. وليعلم أنَّ تصرف العدول، مع فقد من هو مقدم عليهم في المرتبة، ليس على وجه النيابة عن الحاكم، فضلاً عن كونه على وجه النصب من الإمام (ع)، بل هو محض امتثال للتكليف به، وجوباً أو استحباباً..»[1].

ولا يخفى أنَّ الدليل على ولاية الحِسْبَة يقيد الأصل الأَوَّلي في سلطة الإنسان على الإنسان، وسلطة الإنسان على الطبيعة.

---

(١) بلغة الفقيه: ٣/٢٩٦. إنَّ كون التصرف ليس نيابة عن الفقيه وليس على وجه النصب من الإمام (ع)، بل امتثال للتكليف الموجه إلى العدول، صريح على أن هذه الولاية ثابتة في أصل الشرع للامة في عرض وجود الفقيه وبموازاته، وليس في طول فقده. ولزيادة التوضيح نقول:

يمكن تقسيم موارد الحسبة إلى قسمين:

أحدهما: ما يتعلق بقضايا الأشخاص من قبيل القاصرين باليتم، والجنون، وما إلى ذلك، والغائب، والممتنع.

ثانيهما: ما يتعلق بقضايا النظام العام في المجتمع، مما ذكرنا أمثلة له في قضايا الادارة.

والقسم الأول: عين الشارع للقيام به ولايات مخصوصة، هي ولاية الأب، والجد، وفي طولها ولاية الإمام، وفي طولها متفرعة عنها ولاية الفقيه (ضمن شروط مخصوصة)، وتأتي في طول ولاية الفقيه ـ عند فقده، أو تعذره ـ ولاية عدول المؤمنين، وفساقهم.

والقسم الثاني: جعله الشارع من جملة موارد ولاية الأمة على نفسها، وهي ثابتة من حيث المبدأ حتى مع وجود وظهور المعصوم (ع)، إلا أنها معلقة لأنه الحاكم السياسي الفعلي، وأما في عصر الغيبة فهي فعلية بصرف النظر عن وجود الفقيه وعدمه. فولاية عدول المؤمنين المؤهلين، ومع فقدهم، وعدم كفايتهم، ولاية الفساق المؤهلين في هذا القسم من أمور (الحِسْبَة)، هي من الولايات الأصلية غير المتفرعة عن ولاية أحد، وهي كما قلنا أحد مجالات ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة. وتفصيل البحث عن هذا الموضوع في محله.

ولا ريب في أنَّ إدارة أمور المجتمع بما يحفظ مصالحه ويجلب إليه المنافع التي يحتاجها، ويمنع من حدوث الفوضى فيه، من أعظم موارد الحِسْبَة أهمية في نظر الشارع المقدس، فتكون مشمولة لأدلتها، وبذلك تكون ممارسة السلطة الإدارية أمراً، ونهياً، وإجراءاتٍ، أمراً مشروعاً خارجاً عن مقتضى الأصول الأولية في سلطة الإنسان على الإنسان والطبيعة.

خلاصة واحتراز:

وخلاصة ما تقدم، إنَّ أدلة مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة، ووجوب حفظ النظام، ووجوب مقدمة الواجب و(المقدمات المفوتة)، ووجوب الأمور الحِسْبِيَّة، تقيد الأصل الأوَّلي في شأن سلطة الإنسان القاضي بعدم مشروعية تسلط أحد على أحد، وعدم ولاية أحد على أحد، كما تقيد الأصل الأوَّلي في شأن سلطة الانسان على الطبيعة، القاضي بحلٍّ وإباحة جميع ما في الطبيعة لجميع الناس.

وتقتضي هذه الأدلة ـ بعد تقييد الأصول الأوَّلية بها ـ مشروعية سلطة الإدارة الحكومية في الدولة الإسلامية في الجملة، على المجتمع السياسي الإسلامي، وعدم إطلاق إباحة وحل جميع التصرفات في الطبيعة لكل أحد، وإنما يكون حل وإباحة التصرفات ثابتين في الجملة، وليس على نحو الإطلاق.

ولا يدخل في شرعية السلطة الإدارية الضرائب المالية سواء أكانت مقابل الخدمات الضرورية لاستقامة النظام العام، ولتمويل الجهاز المتفرغ للخدمة الإدارية، أم كانت من قبيل الغرامات على المخالفات التي تسبب إتلافاً للأموال العامة، أو على استعمال مرفق من المرافق العامة في غير الأوان المقرر، أو مع عدم توفر شروط الاستعمال.

فإنَّ فرض هذه الضرائب والغرامات لا يمكن تشريعه بالأدلة المقيدة للأصول الأوَّلية، حيث أنَّ فرض الضرائب والغرامات من شؤون التشريع المالي في الدولة، وليس من شؤون الإدارة، فليس للإدارة أن تتولى مهمات تشريعية هي من اختصاص وصلاحية هيئات أخرى. نعم على الإدارة أنْ تنفذ التشريعات المالية المتعلقة بها، بعد أنْ تكون الجهات ذات الصلاحية لذلك قد سنَّت القوانين بذلك.

حدود شرعية السلطة الإدارية

إنَّ طبيعة أدلة مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة، ووجوب حفظ النظام، ووجوب مقدمة الواجب، و(المقدمات المفوتة)، ووجوب الأمور الحِسْبِيَّة، مع ملاحظة طبيعة الأصل الأَوَّلي في سلطة الإنسان على الإنسان، وسلطة الإنسان على الطبيعة، تقتضي أَنْ تكون مشروعية سلطة الإدارة الحكومية على المجتمع، مقصورة على القدر المتيقن من الأدلة المقيدة للأصول الأولية، فلا مشروعية للتسلط الإداري الزائد على القدر المتيقن.

وكل مورد يشك في شمول الأدلة المقيدة له يكون المرجع فيه أصل عدم مشروعية تسلط الإدارة على الناس، وعدم محدودية تسلط الناس على الطبيعة.

ولأي إنسان أو جماعة في المجتمع، أَنْ يرفض تنفيذ الأوامر والنواهي الملزمة، والإجراءات الملزمة التي يعلم بعدم شمول الدليل المقيد لها، إذا كان من أهل العلم بذلك[1]، حيث أَنَّ المرجع في موارد وعدم انطباق دليل التقييد ـ أو الشك في انطباقه ـ هو الأصل الأولي. وهذا واضح.

والوجه فيما ذكرنا هو أَنَّ الأدلة المقيدة للأصول الأولية أدلة (لُبِّيَة)[2] ليس

---

(١) إن القانون المخالف للأصل الأولي، ولا يعلم بشمول أدلة التقييد له ـ فضلاً عن العلم بعدم شمولها ـ هو ـ بحسب المصطلح الحقوقي المتداول ـ قانون غير دستوري، فهو غير شرعي لا يجوز فرضه، ولا يجب امتثاله.

(٢) المراد بـ (الدليل اللبي) في المصطلح الأصولي: كل دليل غير لفظي، سواء كان مستفاداً بتوسط مقدمات عقلية، من قبيل الأدلة العقلية التي تشتمل على مقدمة سمعية شرعية أو

فيها إطلاق أو عموم يمكن التمسك به لاستيعاب جميع الأفراد حتى المشكوك منها إذا انعقد للمطلق أو العام ظهور فيها في موارد العموم والإطلاق.

والقاعدة الأصولية المسلَّمة في الأدلة اللبيّة هي كونها حجة في خصوص القدر المتيقن منها، وعدم التعدِّي عنه إلى ما يشكل في شمول الدليل له، لأنه ليس حجة فيه.

أما كون الدليل على مشروعية إقامة الدولة، ونصب الحكومة لبياً، فمن جهة أنَّ دلالته على مشروعية إنشاء الإدارة، بما تقتضيه من أمر، ونهي، وإجراءات ملزمة، تقيد حرية الناس، وتحد من سلطتهم على أنفسهم، وأموالهم، وعلى الطبيعة، هي دلالة بالتضمن أو بالالتزام، والأرجح أنها بالالتزام بالنسبة إلى جانب كبير من شؤون الإدارة، وهذه الدلالة بهذا الاعتبار دلالة عقلية لبيّة ليس لها عموم ولا إطلاق.

وأما دليل وجوب حفظ النظام العام فهو مستفاد من إدراك العقل وحكمه بحسن ذلك ولزومه، وقبح الإخلال بالنظام، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يستفاد من الأدلة الواردة في القضايا الجزئية الخاصة التي يكوّن الفقيه من مجموعها قاعدة عامة متصيَّدة من هذه الموارد، موافقة لما يدركه العقل من حسن المحافظة على النظام، وقبح الإخلال به. ومن الواضح أنَّ هذا الدليل ـ بهذا الاعتبار ـ دليل عقلي لبّي ليس له عموم ولا إطلاق.

وكذلك الحال في أدلَّة مقدمة الواجب، و(المقدمات المفوتة)، والأمور الحِسْبيَّة.

والحاصل أنَّ غاية ما تدل عليه هذه الأدلة هو القدر المتيقن مما يقتضيه حفظ نظام المجتمع، وكل ما زاد على ذلك من سلطات يحتاج إلى دليل معتبر يدل على مشروعية تسلط الدولة على الناس، وعلى مشروعية تحديد سلطة الناس على الطبيعة.

= كان من اللابديات العقلية. أو كان من غير هذا السنخ كالإجماع والسيرة. ويجمع هذه الأدلة جامع واحد وهو كونها غير لفظية. وكأن التسمية مأخوذة من (اللب) بمعنى الذهن أو العقل، فكأن استفادة الحجة فيها تتم بواسطة الإدراك العقلي المحض دون توسط الدلالة اللفظية.

والللازم مما ذكرناه هو كون مشروعية السلطة، وشرعية الأوامر، والنواهي، والاجراءات الملزمة من قبل الإدارة، يجب أنْ تقتصر على الحد الأدنى من التدخل الحكومي الإداري في شؤون المجتمع الأهلي، والجماعات والأفراد، سواء من حيث سلطة الإدارة عليهم، أو من حيث سلطة الناس على الطبيعة.

وهذه الخصوصية في دليل شرعية الإدارة تصلح أنْ تكون ضماناً لعدم إصابة الإدارة الإسلامية بـ(المرض الخبيث) الذي يصيب الإدارات الحكومية في الدولة الحديثة، وهو ظاهرة (البيروقراطية) حيث يتضخم جهاز الموظفين نتيجة لاستحداث قيود وسلطات لا ضرورة لها تزيد من تقييد حرية المواطنين، وتزيد من ربط أعمالهم وأنشطتهم بجهاز الدولة، فتشل جانباً كبيراً من قدرتهم على الإبداع والمبادرة، وتجعل أعمالهم أكثر كلفة من جهة ما تستغرقه من زمن وجهد، ومن جهة ما تكلفه من أموال.

إشكال ودفع:

قد يشكل البعض على ما ذكرنا بأنَّ مقتضى أدلة وجوب حفظ النظام، ومقدمة الواجب، و(المقدمات المفوتة)، والأمور الحِسْبيَّة، هو الاقتصار على القدر المتيقن، لأنها أدلة لبيّة.

ولكن مقتضى دليل مشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة الإسلامية علي مبنى (الولاية العامة للفقيه)، هو الإطلاق، لأنَّ هذا الدليل يجعل الفقيه نائباً للإمام المعصوم (ع) في كل ما للإمام المعصوم ولاية عليه، وحيث أنَّ الإمام المعصوم ولي مطلق لا يحدّ ولايته حدّ، فكذلك الفقيه نائبه العام.

والجواب على هذه الدعوى: إنَّ المباني الفقهية المعروفة عند فقهاء الشيعة الإمامية في العصر الحاضر، لمشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة الإسلامية، في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع) هي ثلاثة:

١ ـ ولاية الفقيه العامة بدعوى ثبوتها بالدليل اللفظي.

٢ ـ ولاية الفقيه بدعوى ثبوتها باللابديّة العقلية بدليل وجوب حفظ النظام العام، وكون ولاية الفقيه هي القدر المتيقن من دليل وجوب حفظ النظام.

٣ ـ دليل ولاية الأمة على نفسها.

أما على المبنى الثالث: فإنَّ الأمة تشرع لنفسها بواسطة الفقهاء، وأهل الخبرة والاختصاص، في كل مجال في حدود حاجاتها التنظيمية في مناطق الفراغ التشريعي ـ ومنها الشأن الإداري ـ على ضوء الأصل الأَوَّلي في سلطة الإنسان على الإنسان، وسلطة الانسان على الطبيعة.

فمنطقة الفراغ التشريعي هنا محكومة بالأصل الأَوَّلي، ولا بد من الاقتصار في الخروج عنه فيها على القدر المتيقن مما يحتاجه المجتمع في تماسكه، وازدهاره، ونموه. وكل ما يشك في الحاجة إليه فهو محكوم بمقتضى الأصول الأَوَّلية من عدم المشروعية. وتفصيل الكلام عن ذلك في محله من أبحاث عن ولاية الأمة على نفسها.

وأمَّا على المبنى الثاني: فلأنَّ دليل ولاية الفقيه ـ وهو اللابدِّية العقلية بدليل وجوب حفظ النظام ـ هو دليل لبّي في مورده، وهو إقامة السلطة السياسية، ويجب الاقتصار على القدر المتيقن منه في مورده، والسلطة الإدارية أمر زائد على مورد الدليل، فالاقتصار فيها على القدر المتيقن يكون أَوْلى.

وأما على المبنى الأول ـ على فرض التسليم به ـ: فغاية ما يدل عليه الدليل اللفظي هو ولاية الفقيه العامة في الحكم السياسي، وأما الولاية العامة مطلقاً في كل شيء، بحيث ترفع اليد عن الأصول الأولية، فدلالة الدليل عليها أوَّل الكلام، وهي غير مسلمة حتى بنحو الدلالة الالتزامية.

ودليل ولاية الفقيه يدل على ولايته في حدود الأدلة والتكاليف الشرعية، وهو ليس دليلاً مشرعاً في مقابل الأدلة الشرعية.

على أنَّه يلزم من القول بولاية الفقيه غير المعصوم المطلقة الشاملة لكل شخص، ولكل نشاط بشري، عدم بقاء أي مورد للأصل الأَوَّلي بعدم ولاية أحد على أحد في المسائل السلطوية السياسية والإدارية، حيث أنَّ أمر الأمة الإسلامية والمسلم الفرد لا يخلو من وجود النبي (ص)، أو الإمام المعصوم الظاهر (ع)، أو الفقيه، فإذا كانت ولاية الفقيه شاملة مطلقة لكل شخص ولكل نشاط بشري، فلا يبقى في أيِّ زمان مورد لهذا الأصل الأَوَّلي في المجال

السلطوي السياسي والإداري، إلا بالنسبة إلى آحاد النـاس بعضهم مع بعض، ومحل الابتلاء بالنسبة إلى عامة النـاس ليس تسلط أحد على أحـد في المجال السياسي والإداري وإنما في شؤون الحياة الأخرى من أنشطة وعلاقات، وهذه ليست في أهمية وخطورة التسلط السياسي على حرية عموم الناس ومصالحهم ومصيرهم (فتأمل).

وعلى أي حال، فالعمدة في الجواب هو ما ذكرناه أولاً من عـدم تسليم دلالة الدليل على الولايـة العامـة مطلقـاً وفي كل شيء، في المجـال السياسي وغيره.

فتحصل إنَّ شرعية السلطة الإدارية ليست مطلقة، وإنما هي مقصورة على القدر المتيقن من الأدلّة، وهو ما يتوقف عليه حفظ نظام المجتمع، وتماسكه، ونموه، وما زاد على ذلك فممارسة السلطة على الناس فيه أمر غير مشروع.

المركزية واللامركزية

عرفنا في البحث السابق أنّ مقتضى أدلة شرعية السلطة الإدارية هو كونها محدودة بالحد الأدنى من التدخل في شؤون الفرد والجماعة، وليست مطلقة.

وهذا يقتضي أنْ تكون الإدارة في الدولة الإسلامية (لامركزية)، بحيث تتوزع مراكز السلطة الادارية في الدولة على التجمعات السكانية على نحو يتمتع فيه كل مركز بالاستقلال عن السلطة المركزية في العاصمة، وعن سلطات الأقاليم، كما أنَّه مستقل عن المراكز الفرعية الأخرى، بالمقدار الذي لا يخلّ بوحدة الدولة، ووحدة الإدارة.

وإنما يتعين أنْ تكون الإدارة لا مركزية، لأنها إذا كانت (مركزية) فإنها تقتضي بطبيعتها تجمع سلطات كثيرة على أعداد كبيرة من السكان في يد واحدة، أو أيد قليلة من الموظفين الإداريين، وتحمّل المواطنين أعباء ثقيلة وكثيرة نتيجة لارتباط مصالحهم بمراكز قرار بعيدة عن محالّ سكانهم وعملهم، يقتضيهم الاتصال بها نفقات وجهوداً كبيرة، وتتيح للإدارة المزيد من القدرة على التحكم في إرادتهم ورغباتهم، وهو ما يحدُّ من حريتهم.

وهذا كله مخالف للأصل الأولي في سلطة الانسان على الانسان، والأصل الأولي في سلطة الإنسان على نفسه، وعمله، وماله، وعلى الطبيعة.

ولا يظهر من أدلة التقييد شمولها لهذا المقدار من السلطة، فيكون محكوماً بعدم المشروعية لاندراجه في مقتضى الأصول الأولية.

والظاهر أنَّ الحكومة الإسلامية للمعصوم النبي (ص) والإمام علي (ع)، وهي مركزية من حيث السلطة السياسية، كانت لا مركزية من حيث السلطة الإدارية، وقد كانت المناطق مستقلة إدارياً عن السلطة المركزية، بل يمكن القول إنّها كانت تتمتع بالاستقلال الذاتي. وسيأتي بحث ذلك مفصلاً في موضعه إنْ شاء الله تعالى.

وهذه حقيقة يلاحظها المتتبع لشؤون الولايات والولاة الذين عينهم النبي (ص)، وجرى المسلمون من بعده، في عهد الخلفاء الأربعة الأولين، على هذا النهج في تكوين الدولة الإسلامية، وتشكيل سلطاتها الإدارية في المناطق والأقاليم.

ولكن الأمويين اتجهوا بالإدارة نحو (المركزية) حين استحدثوا منصب (الكاتب) الذي تطور فيما بعد إلى (الوزير والوزارة)، ثم تعدد الكتاب فازداد تمركز الإدارة[1]. ولكن الإدارة الإسلامية لم تبلغ حالة المركزية الكاملة طيلة عهود الدولة الإسلامية، فبقي جانب كبير من الإدارة الإسلامية لا مركزياً.

---

(١) غوستاف لوبون: الحضارة العربية (ترجمة زعيتر)، ص: ٣٦.

المشاركة: الشورى والتمثيل الشعبي

وهذه الاعتبارات في باب السلطة الإدارية التي تقتضيها الأصول الأولية، والأدلة المقيدة، يستنبط منها قاعدة عامة في باب السلطة مطلقاً، وهي:

«كلما كانت السلطة الحكومية السياسية، والتنظيمية، والإدارية، وغيرها، أقرب إلى ممارسة الانسان لسلطته الذاتية على نفسه، كانت أقرب إلى الأصل الأوّلي، وكانت متيقنة المشروعية من حيث دخولها في دليل تقييد الأصل الأوّلي».

وبعبارة أخرى: كانت متيقنة الشرعية والمشروعية.

ويمكن ملاحظة سريان هذه القاعدة في جميع موارد باب الولايات من الإنسان على الإنسان، فمن ذلك اعتبار إذن البكر الرشيدة، ورضاها بتزويج نفسها، مع القول بالولاية المجعولة للأب والجدّ له[1]، ومن ذلك أنّه في جميع

---

(١) ولعل من هذا الباب ما جاء في صحيحة (محمد بن مسلم)، قال: «سألت أبا جعفر (ع): عن الصبي يتزوج الصبية؟ قال: إذا كان أبواهما اللذان زوجاهما فنعم جائز، ولكن لهما الخيار إذا أدركا، فإن رضيا بذلك فإن المهر على الأب. قلت: فهل يجوز طلاق الأب على ابنه في صغره؟ قال: لا»(التهذيب/ النكاح/ باب ٣٢ ح ١٩)، وموثقة (أبي عبيدة الحذاء)، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما، وهما غير مدركين؟ فقال: النكاح جائز، وأيهما ادرك كان له الخيار، وإن ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث، ولا مهر، إلا أن يكونا قد أدركا ورضيا. .»(الكافي / المواريث/ باب ميراث =

الولايات على الأنفس، والأموال، في الموارد الخاصة الجزئية لا تنتقل الولاية إلى الإمام المعصوم (ع)، أو إلى الفقيه في عصر الغيبة ـ حيث ثبتت ولايته بأدلتها في مواردها باعتباره قاضياً كما حققنا ذلك في محله ـ إلا بعد استفراغ الوسع في الانتظار، والاختبار، والاستقصاء، والفحص، رعاية لشأن ولاية الانسان الذاتية على نفسه، وما يتعلق به.

وهذا الأصل الفرعي، أو القاعدة العامة المستنبطة في باب السلطة، يقتضي عدم تعيين رجال الإدارة وهيئات الإدارة، من قبل الحكومة، وإنما يقتضي أنْ يكون اختيار الموظفين الإداريين من أشخاص وهيئات بالانتخاب:

إمّا عن طريق (مجالس شورى) منتخبة من الشعب في المناطق لإدارة الشؤون المحلية، وفي هذه الحالة يكون الإنتخاب غير مباشر.

وإما عن طريق انتخابهم مباشرة من قبل سكان المنطقة التي يراد لهم أنْ يتولوا إدارة شؤون سكانها.

ويمكن استعمال كلتا الطريقتين، وذلك بالتفصيل بين المناطق الواسعة الكثيرة السكان، وبين المناطق ذات المساحة الضيقة، والقليلة السكان، كالقرى الصغيرة مثلاً.

ففي الحالة الأولى: يتم انتخاب الموظفين والمسؤولين الاداريين عن طريق (مجالس الشورى) المنتخبة في تلك المناطق.

وفي الحالة الثانية: يتم انتخاب الإداريين من قبل السكان بصورة مباشرة.

إنَّ هذه الطريقة في تشكيل الإدارة تجعل الناس ـ في كل وحدة ومنطقة إدارية ـ أقرب إلى كونهم يديرون شؤونهم بأنفسهم، ويمارسون سلطتهم الذاتية على أنفسهم.

وهذا أقرب إلى ما يقتضيه الأصل الأوَّلي في باب السلطة. وأقرب إلى

= الغلام والجارية يزوجان/ح ١) و(التهذيب/ النكاح/ باب ٣٢/ ح ٣١). -
والمشهور بين الفقهاء عدم العمل بما ورد فيهما من ثبوت الخيار بعد الإدراك، ولكن للنظر في فتوى المشهور بلزوم العقد لهما بعد البلوغ وإنْ لم يرضيا بعلقة الزوجية التي تمت في صغرهما بغير إذنهما، مجالاً واسعاً.

دليل التقييد مما إذا مارست الحكومة سلطتها في تعيين المسؤولين والموظفين الاداريين بمعزل عن رأي الناس واختيارهم، فإنّ هذا أبعد عما يقتضيه الأصل الأوّلي[أ]، وقد لا يكون داخلاً في دليل التقييد.

أما بعده عما يقتضيه الأصل الأوّلي فمن حيث أنّ الحكومة تمارس سيادتها وسلطتها في إنشاء وفرض سلطة جديدة على الناس، وتعيين متسلط عليهم بغير اختيار منهم، وهذا واضح.

وأمّا الشك في دخوله في دليل التقييد، فمن حيث أنّ أدلة مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة، ووجوب حفظ النظام، ومقدمة الواجب و(المقدمات المفوتة)، والأمور الحِسْبيّة، كلها أدلة لبيّة، وهي لا تدل على مشروعية هذا الفرد من الولاية والتسلط بالدلالة المطابقية، ومن غير المعلوم كون هذه الأدلة شاملة له بالدلالة الالتزامية البيّنة.

وأوضح ما يكون ذلك في دليل وجوب حفظ النظام، لأنّ حفظ النظام يمكن أنْ يحصل باختيار المسؤولين الاداريين عن طريق مجالس الشورى، أو الانتخاب المباشر، ويتحقق الغرض به.

فيكون الفرد المتضمن لتسلط زائد على هذا المقدار أو المقتضي لذلك ـ وهو التعيين من قبل السلطة الحكومية دون اعتبار لرأي الناس واختيارهم ـ خارجاً عن القدر المتيقن لما يقتضيه دليل وجوب حفظ النظام الذي عرفت أنّه دليل لبّي لإطلاق فيه يشمل الأفراد غير المتيقنة.

الإدارة والتشريع

أشرنا في بحث سابق إلى أنَّ فرض الضرائب، والغرامات المالية، ليس من صلاحيات الادارة ولا تشمله سلطتها.

ونتكلم في هذا البحث عن علاقة الادارة بالتشريع بصورة أكثر تفصيلاً، فنقول:

إنَّ الإدارة الإسلامية في الدولة الإسلامية جهاز تنفيذي محض، وليست له أية سلطة، أو صلاحيات تشريعية، على الإطلاق.

ولا يعني كون هؤلاء الاداريين تابعين لسلطة حكومية إسلامية شرعية أنَّ لهم حق التشريع، وأنَّ تصرفاتهم شرعية بالضرورة، وهو وهم خطر وقع فيه البعض، وأدَّى إلى فسادٍ كثير في بعض الحالات.

ولا فرق في عدم صلاحية الإدارة لممارسة التشريع بين القضايا المالية كالضرائب، والغرامات، ومصادرة الأموال، وحجزها، وبين العقوبات التعزيرية، والجزائية، من حبس، وحجز حرية، وضرب تأديب، وتشهير، وما إلى ذلك، بالنسبة إلى المخالفين للقوانين والتعليمات الصادرة عن الجهات الصالحة للتشريع في الدولة، ففي حالة هؤلاء ليس للإدارة أنْ تفرض غرامة، أو تأخذ ضريبة غير مشرّعة، وليس لها أنْ تنزل عقوبة غير مشرعة.

وإنما تنفذ الإدارة القوانين والتعليمات المشرعة بالفعل من قبل الجهة الصالحة لذلك في الدولة، في شأن القضايا والأحداث التي تطرأ عليها، ووضعت موضع التنفيذ، وهي على قسمين:

أحدهما: ماله حكم ثابت في أصل الشرع، أو فيه للفقهاء وأهل الخبرة المعتمدين، اجتهاد معتمد حدد الحكم الشرعي له.

ثانيهما: ما لم يكن كذلك، وإنما هو من الأمور الحادثة الطارئة والمستحدثة، التي لم يرد لها حكم في أصل الشرع، ولم يسبق فيها اجتهاد معتمد.

ففي القسم الأول: تنفذ الادارة الحكم الشرعي الثابت في أصل الشريعة، أو بالاجتهاد المعتمد.

وفي القسم الثاني: يكون المورد من موارد الفراغ التشريعي التي لا بد من التوصل فيها إلى اجتهاد يحدد الحكم الشرعي بشأنها، وهذا يتم بنظر المجتهدين وأهل الخبرة والاختصاص في المجال تنتمي إليه القضية الطارئة.

وعلى الإدارة في هذه الحالة أنْ تتوقف عن اتخاذ أي إجراء، وعن إصدار أيِّ أمر، أو نهي، إلى حين تحديد الحكم الشرعي في القضية من قبل الجهات الصالحة للتشريع في الدولة.

هذا إذا لم يكن المسؤول الإداري مجتهداً.

وأمَّا إذا كان المسؤول الإداري مجتهداً جامعاً للشرائط:

فهل يجوز له أنْ ينفذ في القضية المعروضة عليه رأيه بمقتضى اجتهاده أم لا؟

قد يقال: إنْ له ذلك، لأنه مجتهد جامع للشرائط، قادر على معرفة حكم الشرع في القضية، وهذه قضية من (الحوادث الواقعة)[1]، وهو - بمقتضى منصبه الإداري - مسؤول عن تنفيذها. وله - بمقتضى اجتهاده - الولاية المطلقة، بناء على الولاية العامة للفقيه، فيعمل ولايته من جهة التنفيذ، بعد أنْ يكون قد أَعْمَلَ رأيَهُ من جهة التشريع.

ولكن طبيعة المسألة وأدلتها تقضي بخلاف ذلك، وأنَّهُ لا يجوز له أنْ

(١) كما ورد في التوقيع المروي عن الإمام المنتظر (ع) عن محمد بن يعقوب: «.. وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا..».

يعمل باجتهاده، لا لأنَّهُ لا حقّ له في الاجتهاد، ولا لأنَّهُ لا سلطة له في تطبيق اجتهاده، والعمل بمقتضاه، فلا شك في الأمرين بناء على الولاية العامة للفقيه. ولكن من جهة أخرى، وهي أنَّ حيثية سلطته الإدارية تختلف عن حيثية أهليته وسلطته الاجتهادية.

فهو يتولى المنصب الإداري بما لهذا المنصب من علاقات مع سائر الجهاز الاداري، من أبسط وأدنى مستوياته إلى أعلاها، وباعتبار منصبه موقعاً في شبكة من المواقع الادارية تنتظم البلاد كلها، وباعتبار الادارة جزءاً من هيكل الدولة العام، وجزءاً من الجهاز التنفيذي في الدولة، فهو ليس منصباً منقطعاً عما سواه.

وعلى المسؤول الإداري أنْ يتصرف في منصبه على وفق القواعد والأنظمة الخاصة به التي يحفظ النظام العام بمراعاتها، ويتحقق الانسجام بين جميع أجزائه وجزئياته.

والمرجع عند عدم وجود القانون الخاص بحكم القضية وطريقة حلها هو الجهة التي أعطت للإدارة وجودها وشرعيتها، وهي الجهة التشريعيّة في الدولة، وليس اجتهاد هذا المجتهد أو ذاك بما هم مجتهدون، دون لحاظ علاقتهم بالهيكل العام لأجهزة السلطة في الدولة.

فهذه هي حيثية السلطة الادارية التي يتولى المجتهد منصبه الإداري باعتبارها.

وهي تختلف عن حيثية أهليته وسلطته الاجتهادية التي يفتي ويقضي باعتبارها بما هو فقيه مفتياً وقاضياً.

ولا يمكن إعمال هذه الأهلية والسلطة بما لهما من الحيثية في مجال حيثية السلطة الادارية، لحصول التضارب، والهرج، والمرج، واختلال النظام، لأنه إذا جاز لمجتهد ذلك فإنَّهُ يجوز لكل المجتهدين سواءاً أكان أو كانوا في الادارة، أو في الحكومة، أو خارجهما في الحياة العامة، ويلزم من ذلك ما ذكرنا.

فلا بد من القول بأنَّ حيثية سلطته وأهليته الاجتهادية ـ بما هو فقيه ـ معلقة

عن التأثير والفعلية، فيما يتصل بقضايا الادارة والنظام العام، ما دام مقيداً بحيثية سلطته الادارية.

وهذا غاية ما يمكن أنْ يقال في الجواب على هذا الاشكال.

وفي النفس منه شيء، لأنَّ مقتضى الولاية العامة للفقيه - عند من يقول بها - لا تتقيد بقيد. وقد ارتكبت أخطاء كثيرة، وتعدِّيات كثيرة من بعض الممارسين للسلطة الادارية، وغيرها ممن يدعون أنهم فقهاء، أو يُدَّعى لهم ذلك، نتيجة للالتباس في الحيثيات ومقتضياتها، والغفلة أو التغافل عن ذلك. نسأل الله العافية.

وهذه المسألة من جملة المسائل التي تواجه نظرية الولاية العامة للفقيه، من حيث صلاحيتها لبناء نظام متكامل، منسجم مع نفسه، ومع مكوِّناته.

الإدارة وضمان الخطأ

إذا تسببت الإدارة في إبطال عمل محترم للمسلم، أو في إتلاف مال له، أو في إصابته بأضرار جسدية، أو في وفاته، فهل يكون ما وقع مضموناً يستحق المتضرر وورثته التعويض عليه أم لا؟:

إنَّ مقتضى أدلَّة الضمان بالإتلاف، والأدلة الدالَّة على حرمة واحترام عمل المسلم، وماله، وجسده، هو ضمان الخسارة والضرر، الواقعين عليه، عدواناً أو خطأ.

وهذا أمر مسلَّم لا شك فيه في الجملة من الناحية الفقهية، في حالات عدوان وخطأ الأفراد، والآحاد، بالنسبة إلى الأفراد، والآحاد.

ومقتضى إطلاق هذه الأدلة، وعمومها، شمولها، لما إذا كان الإتلاف والضرر حاصلين من قبل جهة الدولة، وهي الحكومة وأجهزتها، ومنها جهاز الإدارة.

ويدل على ذلك أيضاً ما ورد في باب القضاء من قول الإمام علي (ع):

«إنَّ ما أخطأت به القضاة من دم، أو قطع، فعلى بيت مال المسلمين»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / آداب القاضي / الباب: ١٠، ج: ١. والرواية معتبرة من حيث السند، رواها (أبو مريم)، عن الإمام الباقر (ع)، قال: (قضى أمير المؤمنين...). ورواها (الصدوق) في (من لا يحضره الفقيه)، والشيخ (الطوسي) عن (الاصبغ بن

فإن القضاة هنا لم يلحظوا من جهة حيثيتهم الشخصية حتى باعتبارهم فقهاء، وإنما لوحظوا باعتبارهم جزءاً من جهاز الحكومة الإسلامية، وهذا الملاك موجود في كل أجهزة الحكومة، ومنها الإدارة.

ولكن الضامن هل هو الموظف المسؤول الذي سبب عمله وقوع الضرر، أو هو الجهة الإدارية، أو هو بيت المال؟ احتمالات لا بد من البحث لمعرفة الصحيح منها، فنقول:

إنَّ الموظف الإداري الذي سبَّب عمله وقوع الضرر: تارة يكون متعمداً للإضرار وتارة يكون ما حدث نتيجة لخطئه. وفي هذه الحالة تارة يكون الخطأ عن تقصير، وأخرى يكون عن قصور، ولكل حالة حكمها.

وقبل البحث في هذه الاحتمالات والصور ينبغي البحث عن سنخ وماهية سلطة الموظف الإداري، لما لذلك من صلة بتشخيص حكم كل صورة:

ماهية سلطة الموظف الإداري:

إنَّ سلطة التصرف في الأشخاص والأشياء، قد تكون من باب الولاية الذاتية أو الجعلية، وقد تكون من باب التولية، وهي لا تكون إلا جعلية من قبل الوليّ بالولاية الذاتية أو الجعلية.

وقد تعرض السيد (بحر العلوم) لبيان بعض الفروق بينهما، فقال:

«.. والفرق بينهما: أن التولية محض تسليط على الشيء، وصاحبه، مسلط ومفوض عليه. والولاية سلطنة، وصاحبه سلطان وذو سلطنة. والفرق بين التسليط والتسلطن واضح[1]. فالتولية والتفويض معنى، والولاية التي حقيقتها الإمارة معنى آخر. فالأولى تشبه الحكم، والثانية تشبه الحق[2]، وإن كثر إطلاق

نائة)، عن الإمام علي (ع)، بتفاوت بسيط. قال الشيخ الطوسي في (النهاية ـ كتاب الديات): «... ومن أخطأ عليه الحاكم، بشيء من الأشياء، فقتله أو جرحه، كان ذلك على بيت المال».

(١) الأول مجعول من الغير، ومرتبط به، والثاني لا علاقة له بالغير، بل هو ذاتي، وإن كان مبدأ وجوده قد يكون من الغير.

(٢) الحكم مفروض من الخارج، ولا بد من امتثاله، وليس راجعاً إلى اختيار المحكوم. والحق ناشيء من خصوصية الذات، وإعماله راجع إلى اختيار مالك الحق وصاحبه.

الولاية على التولية في كثير من مواردها، في لسان الفقهاء، تسامحاً بإرادة الولاية بالمعنى الأعم»[1].

ونضيف إلى ما ذكره السيد (بحر العلوم):

إنَّ الولي له: استقلالية في النظر، وإطلاقية في التصرف، والمتولي لا استقلالية له، ولا إطلاقية.

وإنَّ العلاقة بين المولى عليه، والولي الأصلي، تنقطع في صورة نقل وانتقال ولايته إلى ولي آخر، ولا يبقى لها أثر عملي كما لو نصب الواقف الولي ولياً على الوقف.

وأما في التولية فإن ولاية الولي الأصلي باقية فاعلة، وتصرف المتولي بمثابة حركة الآلة والظل بالنسبة إلى المحرك والأصل ومثال الولي بالولاية الذاتية بأصل الشرع: (النبي (ص) والإمام المعصوم (ع)، والأمة على نفسها، وعدول المؤمنين في الأمور الحسبية، ونسائهم مع عدم العدول، والأب والجد بالنسبة إلى القاصر، والواثق الذي جعل الولاية لنفسه).

ومثال الولي بالولاية الجعلية بأصل الشرع، الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، وولي الوقف المجعول من قبل الواقف من دون قيود تحد من ولايته وإنما جعل النظر إليه في كل شيء.

ويتضح من هذه الفروق بين الولاية والتولية، أنَّ سلطة الموظف الإداري هي من باب (التولية)، وليس من باب (الولاية)، وأن هذا الموظف (مُتَوَلٍّ)، وليس (وَلِيًّا)، فهو (منفّذ) للقوانين والتعليمات، مقيد بها، ولا استقلالية له في النظر، ولا في التصرف.

والولي هو (جهة الإدارة) مشخصةً في شخص مخصوص، (وزيراً، أو مديراً عاماً) أو هيئة مخصوصة، أو مشخصة في (الهيئة الحكومية)، بحسب ما يكون عليه الشكل التنظيمي، وتراتب المواقع والمسؤوليات، في الحكومة الإسلامية.

---

(١) بلغة الفقيه: ٣/٢٦٠ ـ ٢٦١.

على من يقع ضمان الخطأ؟:

بعد معرفة سنخ سلطة الموظف الإداري، وأنها من باب (التولية)، لا (الولاية)، يقع الكلام في البحث عمن يقع عليه ضمان ما سببه عمل الموظف من أضرار وإتلافات، وقد عرفت أنَّ هنا احتمالات:

أمَّا احتمال ضمان (بيت المال) فلا وجه له، لأنَّ (بيت المال) ليس جهة مستقلة في الدولة، وليس له شخصية خاصة، وإنما هو مصطلح في التعبير عن المال العام، مال الأمة، والجهة الولية عليه، والمسؤولة عنه، هي الحكومة الإسلامية.

فالقول بأنَّ الضمان على بيت المال ـ كما ورد في الرواية عن الإمام علي (ع) بشأن خطأ القضاة ـ هو عبارة أخرى عن كون الضمان على الحكومة الإسلامية.

فيبقى احتمال أنْ يكون الضمان على الموظف نفسه واحتمال أنْ يكون على الجهة الإدارية، بنفسها وشخصها (الوزارة مثلاً)، أو على (الحكومة)، باعتبار أنَّ الإدارة إحدى مؤسساتها.

قد يقال إنه في حالة العمد، وحالة التقصير، يقع الضمان على الموظف نفسه، دون الإدارة، أو الحكومة، لأن المسؤولية الشخصية تقع عليه، ولا وجه لصرفها عنه، وأدلة ضمان اليد والإتلاف، دالة على ذلك، فيده هي اليد التي عليها الضمان، وهو الذي أتلف مال غيره، وهو له ضامن.

والتحقيق أنه تارة يبحث عن كون الموظف مسؤولاً وضامناً أم لا؟ وتارة يبحث عن أن غريم من وقع عليه الضرر الذي يجب عليه الضمان له، هل هو الموظف، أو جهة الإدارة، أو الحكومة؟

ومحل البحث هنا هو الثاني، وأما الأول فسيأتي بيان الحكم فيه، فنقول:

الظاهر أنه في جميع الحالات ـ العمد والخطأ القصوري، والتقصيري ـ ليس الموظف الإداري غريم من وقع عليه الضرر، وإنما هو الإدارة بنحو مباشر، والحكومة كلها بنحو غير مباشر.

والوجه في ذلك أنَّ المتضرر لم يتعامل مع الموظف الإداري بماله من الصفة والخصوصية الشخصية الخاصة، وإنما تعامل معه بماله من الصفة والخصوصية الوظيفية العامة، وهي كونه موظفاً من قبل الدولة في شأن عام، وبهذا الاعتبار يكون الضرر الواقع عليه قد وقع من هذه الجهة.

وقد عرفت أنَّ سلطة الموظف الإداري ليست سوى سلطة (التولية) التي لا استقلال فيها للنظر، ولا للتعرف، وإنما هو في نظره وتصرفه آلة وظلٌ لمن وظفه في المهمة الإدارية، وهو الجهة الإدارية والحكومية، وهو (متولٍ) وليس (ولياً) على الوظيفة التي يقوم بمهماتها.

وهذا يقتضي أنْ يكون الضمان على الإدارة، والحكومة، لأنها الجهة التي أوقعت الضرر بنحو التسبيب بواسطة بعض أدواتها، فيكون عليها أنْ تضمن الضرر الذي تسببت في حصوله، والضمان في مقامنا، من قبيل الضمان في باب: (ألقِ متاعك في البحر، وأعتق عبدك عني).

هذا بالنسبة إلى المتضرّر وغريمه الذي يقع عليه الضمان.

وأما الموظف الإداري، فإن كان متعمداً رجعت عليه الإدارة بالضمان، وكان مستحقاً للعقوبة، وإن كان مقصراً، رجعت عليه الإدارة بالضمان أيضاً.

وأما إذا كان مخطئاً عن قصور، فالظاهر أنه لا عقوبة عليه ولا ضمان.

أما عدم العقوبة فواضح من جهة حديث الرفع وغيره، مما دل على معذورية القاصر من الناحية التكليفية.

وأما عدم الضمان فلما دل على عدم ضمان الأجير والوكيل، إلا في حالة التعدي، أو التفريط، إلا في حالة اشتراط الضمان عليه. والموظف الإداري من هذا القبيل، فلا يكون ضامناً للمستأجر أو الموكل الذي هو الجهة الإدارية، أو الحكومة.

وقد يقال بأنه لا وجه لعدم الضمان، بل عليه الضمان لأن القصور لا يرفع ضمان المتلفات عمن أتلفها، لإطلاق الدليل الدال على الضمان باليد والإتلاف وغيرها.

وربما يظهر من السيد (بحر العلوم) في (البلغة) الضمان في مثل مقامنا، حيث ذهب إلى ضمان من كان المال في يده على نحو التولية لا الولاية كما فيمن أراد التقاص من عين يزيد ثمنها على حقه في ذمة صاحبها، فتلفت قبل بيعها، بغير قصدٍ ولا تفريط(١).

ويدفعه إن ما ذكر صحيح في غير الأجير والوكيل، فمن أتلف مال غيره سهواً وغفلة، كان ضامناً إذا لم يكن معنوناً بعنوان الأجير والوكيل.

والإتلاف في مقامنا لم يقع من فلان بماله من الخصوصية الشخصية، وإنما وقع من فلان الموظف الإداري في الحكومة بماله من الصفة النوعية الوظيفية، والخطأ القصوري الذي وقع فيه، لم يكن نتيجة مزاولة عمل من أعماله الخاصة، باعتباره فلاناً ابن فلان الذي له مشخصات خاصة باعتباره فرداً من سائر الناس، وإنما كان نتيجة مزاولة وظيفته في عمل للإدارة التي ينتمي إليها، باعتباره عضواً من أعضائها.

وبهذا الاعتبار، فإن الإدارة هي التي ارتكبت الخطأ، وتسببت في الضرر، بواسطة عضو من أعضائها كلفته (أجيراً، أو وكيلاً) بالمهمات المعينة له في عنوان وظيفته، وهو يمكن أن يقع في الخطأ لأنه غير معصوم عن الخطأ. وقد أقدمت الإدارة على استئجاره للقيام بمهمات وظيفته لا بشرط عدم الخطأ، ولا بشرط الخطأ، وإنما لا بشرط، وهو يمكن أن يجامع وقوع الخطأ، وهذا يعني أن الإدارة (المستأجر) قد أقدمت على (استئجار الموظف) مع البناء على إمكان وقوع الخطأ من (الموظف = الأجير)، فلا ضمان عليه في حالة القصور والغفلة، ويقع الضمان على الإدارة نفسها للمتضرر، لأن الإتلاف استند إليها من حيث كونها جهة اعتبارية، وشخصية معنوية، ونسبتها إلى المتضرر ليست نسبة الأجير والوكيل، بل نسبة الأجنبي الذي أتلف مال غيره فيضمن، وإنْ كان عن غفلة وتصور، والله تعالى أعلم بحقائق أحكامه.

ولا يتنافى ما ذكرنا مع المبدأ الإسلامي التشريعي العظيم، وهو مبدأ

---

(١) بلغة الفقيه: ٣/٢٨٥ ـ ٢٨٦.

المسؤولية الشخصية والفردية، التي تقضي بأنْ يتحمل كل إنسان مسؤولية عمله وحده.

وقد دلت على هذا المبدأ جملة من الآيات، والسنة المتواترة.

قال الله تعالى:

﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1].

وقال تعالى:

﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[2].

وقال تعالى:

﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[3].

وقال تعالى:

﴿كل امرىءٍ بما كسب رهين﴾[4]

وقال تعالى:

﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[5].

ووجه عدم التنافي هو: إنَّ المسؤولية الشخصية هي عن الأعمال التي يقوم بها الإنسان، بصفته الشخصية، ومن حيث كونه مكلفاً بتكليف شخصي، أو عام. وأما الأعمال التي يقوم بها باعتباره عضواً في هيئة عامة، فإن المسؤولية هنا لا تكون شخصية إلا في حالتي العمد والتقصير، لأنه في هاتين الحالتين يخرج عن كونه عضواً في الهيئة العامة بالنسبة إلى مورد التجاوز، وأما في غير هاتين الحالتين، فإنَّ مسؤوليته جزء من مسؤولية الهيئة العامة.

---

(١) سورة الأنعام/ مكية: ٦/ الآية: ١٦٤.

(٢) سورة الإسراء/ مكية: ١٧/ الآية: ١٥.

(٣) سورة فاطر/ مكية: ٣٥/ الآية: ١٨، وسورة الزمر/ مكية: ٣٩/ الآية: ٧.

(٤) سورة الطور/ مكية: ٥٢/ الآية: ٢١.

(٥) سورة المدثر: مكية: ٧٤/ الآية: ٣٨.

الوظيفة (المهمة) الشخصية والعامة

من جملة ما يثار من مسائل الإدارة الاسلامية مسألتان:

الأولى: إنّ الوظيفة الإدارية كانت في الإدارة الاسلامية وظيفة (شخصية) تسند إلى الشخص على أنها (امتياز) له تسبغه عليه السلطة الحكومية والحاكم، وليست (وظيفة عامة) للمجتمع.

وكان الموظف يتصرف في إمكانات وظيفته وفي الناس، الذين تتصل هذه الوظيفة بأوضاعهم الاجتماعية، ومصالحهم الاقتصادية، على هذا الأساس، ومن أمثلة ذلك كلمة عامل الخليفة عثمان (رض) على (الكوفة): «إنما هذا السواد بستان لقريش»[1].

فكانت الوظيفة وسيلة للانتفاع، والكسب الشخصي، والعائلي المادي، والمعنوي، وقد بلغ الأمر من هذه الجهة إلى درجة أن الوظيفة كانت شخصية بحيث يرثها الأبناء والأقارب.

الثانية: إنّ الإدارة الاسلامية تكونت ونمت على أساس تولي (الفرد) للوظيفة العامة، ولم يطبق في هذه الإدارة نظام (الهيئة) حيث يتكون القرار الإداري نتيجة (للشورى).

---

(١) تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك): ٣٢٣/٤ ـ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ) ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط ـ دار المعارف بمصر ١٩٧٠ م.

والجواب عن المسألة الأولى: إنَّ الملاحظة التي سجلها النقاد على الإدارة الاسلامية صحيحة إلى حدٍّ بعيد، ولكن السبب في ذلك لا يعود إلى نقص في التشريع الإسلامي، بل هو ناشىء من إغفال هذا التشريع، وإهماله من قبل الحكام الجهلة، والفاسدين!

وإلا فإنَّ القواعد العامة في الشريعة تقضي بأنَّ السلطة الإدارية وغيرها في أي موقع من مواقع النظام السياسي ـ التنظيمي في الدولة الإسلامية، هي (وظيفة عامة) للمجتمع، وليست امتيازاً شخصياً لمن يتولاها. وقد تقدم في البحث السابق ما يدل على هذا. وقد ثبت من سيرة النبي (ص) وسنته في تكوين الإدارة، وغيرها من المؤسسات في الدولة الإسلامية، ما يؤكد مبدأ (عمومية الوظيفة، ولا شخصية الوظيفة).

فقد روى (مسلم) و(البخاري) في (صحيحيهما)[1]، و(أحمد) في (مسنده) أنَّ النبي (ص) قال لأبي بردة الأشعري، واثنين من بني عمه، طلبا أن يؤمرهما:

«إنا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سأله، ولا أحداً حرص عليه!»

وفي رواية للإمام (أحمد):

«إنَّ أخونكم عندنا من يطلبه»

وفي رواية ثالثة:

«لن نستعمل على عملنا من أراده»

وقد جرى على رعاية هذا المبدأ في الصدر الأول أبو بكر وعمر (رض)، وشدة عمر في الأمانة لهذا المبدأ معروفة مشهورة.

وأشدهم في الأمانة لهذا المبدأ، والصرامة في تطبيقه، الإمام علي (ع)، وتظهر هذه الحقيقة جلية ناصعة من كتبه إلى الولاة، والعمال (كبار الإداريين)، في حكومته.

فمن ذلك كتابه إلى (الأشعث بن قيس) عامل (أذربيجان):

---

(١) البخاري: ١٠٧/٨ مسلم: ٢٠٧/١٢. مسند أحمد: ٤٠٩/٤.

«.. وإنّ عملك ليس لك بطعمة، ولكنه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك، ليس لك أن تفتات في رعية، ولا تخاطر إلا بوثيقة. وفي يديك مال من مال الله عز وجل، وأنت من خزّانه حتى تسلمه إليّ»[1].

ومن ذلك كتابه إلى عماله على الخراج:

«.. إنكم خزان الرعية، ووكلاء الأمة، وسفراء الأئمة..»[2].

ومن ذلك عهده العظيم إلى (مالك الأشتر) لما ولاه على (مصر)، فإنه شديد الوضوح في كون الوظيفة الحكومية في الدولة الإسلامية، إدارية كانت أو غير إدارية، هي (وظيفة عامة) للأمة، ويحاسب الموظف بهذا الاعتبار عن كل تقصير أو خيانة.

وثمة شواهد أخرى كثيرة.

والجواب عن المسألة الثانية: إنّ الملاحظة النقدية صحيحة أيضاً، ولكنها لا تدل على نقص في التشريع الإسلامي في الشأن التنظيمي، لأن هذا الشكل الإداري، أو ذاك، ليس قضية شرعية، وإنما هو قضية فنية تنظيمية، لا يمكن، ولا يصح أن تكون لها صيغة ثابتة، لأنها ذات علاقة بتطور المجتمع، ومؤسساته، ونظام الحكم فيه.

واعتماد (الهيئة) في الإدارة إنجاز حديث اقتضاه تطور الإدارة العامة والخاصة، اقتضاه تطور المجتمع، ومؤسساته، والتزامات الدولة نحوه، وما إلى ذلك من تغيرات.

وليس ثمة ما يمنع ـ من الناحية التشريعية الإسلامية ـ الآن من الأخذ بهذا الأسلوب في الإدارة الإسلامية.

على أنّ التمعن في عهد الإمام علي إلى (مالك الأشتر)، وبعض كتبه وعهوده الأخرى إلى عماله، يكشف عن رؤية واستشراف للإدارة من هذا القبيل عند الإمام علي (ع).

---

(١) نهج البلاغة: ٣/٦ ـ بشرح محمد عبده ـ ط ـ الأعلمي ـ بيروت.
(٢) المصدر السابق: ٣/٨٠.

ارتباط الإدارة الإسلامية بالمضمون المعنوي للمجتمع

الإدارة : ـ في معناها الشائع ـ هي فن تنظيم العلاقات والأنشطة بين الناس في المجتمع، من حيث علاقة بعضهم ببعض، ومن حيث علاقتهم بالسلطة، وعلاقة السلطة بهم، ومن حيث علاقتهم بالطبيعة.

وعلى هذا، فهي، في أصل معناها، عمل فني تنظيمي محض.

وعلى هذا، فينبغي أن تكون (محايدة) بالنسبة إلى المضمون المعنوي للمجتمع، وهو ـ في المجتمع السياسي الإسلامي ـ كون المجتمع مسلماً يعتنق عقيدة الإسلام، ويطبق في حياته العملية، الشريعة الإسلامية، والأخلاق الاسلامية.

ولكن الإدارة الإسلامية في الدولة الاسلامية، ليست (محايدة) بالنسبة إلى المضمون المعنوي ـ الاعتقادي للمجتمع، الذي تتولى إدارته، بل هي (منحازة وملتزمة) بهذا المضمون، وتتحمل مسؤولية تقويم سلوك من يشذ من الأفراد، عن هذا المضمون، شذوذاً ظاهراً يناقض الوضعية العامة للمجتمع، وينتهك آدابه، وأخلاقياته.

ولكن ممارسة الإدارة لهذا الدور ـ دور الرقابة، والضبط، والتصحيح ـ ليست مطلقة. بل تخضع للمعيار الذي تستمد منه شرعيتها، وهو الدليل الذي يقيدها بالحد الأدنى من التدخل في شؤون الفرد، فلا يمكن أن

تبرر لنفسها تجاوز هذا الحدِّ، بذريعة أنها تحافظ على العقيدة، أو الشريعة، أو الأخلاق الإسلامية.

إنَّ نظام (الحِسْبَة)، الذي يمثل إحدى مؤسسات الإدارة الاسلامية، على مستوى المجتمع الحضري (المدينة/البلدة) يعبر ـ في جانب مهم من اهتماماته ـ عن هذه الطبيعة المميزة للإدارة الإسلامية، وهي كونها معنية بالمضمون الداخلي للمجتمع، وليست مجرد إجراءات، وأوامر، ونواهي تنظيمية، فنية محضة، لا علاقة لها بالمحتوى الداخلي (العقيدي/التشريعي/الأخلاقي) للمجتمع، كما هو الشأن غالباً في إدارة المجتمعات الحديثة.

إنَّ نظام (الحِسْبَة) الإسلامي يلتزم، إلى جانب عنايته بتنظيم العلاقات من الناحية الفنية في السوق، والأحياء، والأماكن العامة، المحافظة على المضمون المعنوي للمجتمع، ويعبر بهذا الالتزام عن أخلاقيات المجتمع، ومضمونه العقيدي، والتشريعي.

وينبغي التنبه إلى أنَّ القيمين على (الحِسْبَة) في قيامهم بمهمة الرقابة، والضبط، والتصحيح، فيما يعود إلى المضمون المعنوي للمجتمع، ليس لهم سلطة التشريع، ولا القضاء، كما هو الشأن في جميع أجهزة الإدارة الأخرى، على ما تقدمت الإشارة إليه. بل ينفذون القوانين والتعليمات الصادرة عن الجهة المختصة بذلك في الدولة الإسلامية.

مسألة فصل السلطات
في الدولة الإسلامية

تمهيد:

الادارة عملية تنظيمية، تنفيذية، ليس لها أية صلاحية تشريعية، أو قضائية. فالمسؤول الإداري في جميع رتب السلّم الإداري، ليس له صلاحية التشريع، ولا القضاء، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

وعلى هذا فينبغي أنْ تكون الإدارة إحدى شعب الجهاز التنفيذي في الدولة الإسلامية. ولا علاقة لها بالهيئة التشريعية، ولا بالهيئة القضائية. ونعني بذلك أنها متمايزة عنهما، وليست تابعة لواحدة منهما.

وهذه الملاحظة تستدعي طرح مسألة تمركز السلطات، أو فصلها في الدولة الإسلامية. وهي مسألة تثير مسائل متنوعة منها كلامية، ومنها فقهية، حيث أنّ الاعتقاد السائد في أوساط الفقهاء، والباحثين المسلمين في الفقه السياسي، هو أن الإسلام لا يقر مبدأ فصل السلطات، الذي هو إحدى إنجازات الفكر السياسي الغربي الحديث.

وهذا الاعتقاد ناشىء من أنّ الدليل الأساس لشرعية سلطة الإمام الخليفة/ ولي الأمر/ هو قوله تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم﴾(١).

---

(١) سورة النساء/ مدنية: ٤/الآية: ٥٩.

وقد بني الحكم في الإسلام على مبدأ تمركز السلطة في شخص الحاكم، منذ الخليفة الأول أبي بكر، وإلى حين الإصلاحات الدستورية التي أصدرها السلطان العثماني.

ولا بد من مناقشة وبحث هذه المسألة عند الشيعة الإمامية وعند أهل السنة.

عند أهل السنة:

أما أهل السنة: فلا نعرف وجهاً لهذا المبنى الفقهي ـ الكلامي عندهم سوى اعتبارهم أن منصب الخلافة هو استمرار للجانب التنفيذي والقضائي لمنصب النبوة، ولا تختص النبوة بسوى الوحي والتشريع.

فقد كانت السلطات كلها متمركزة في شخص النبي (ص):

السلطة التشريعية باعتباره يتلقى من الله تعالى الوحي القرآني وغيره.

والسلطة القضائية باعتباره موحى إليه بالتشريع الذي هو وحده مرجع الأمة فيه، وباعتباره منصوباً للقضاء بين الناس من قبل الله تعالى بنص القرآن الكريم في آيات كثيرة.

والسلطة التنفيذية باعتباره ولياً عاماً وحاكماً مطلقاً للمسلمين، وعليهم من قبل الله تعالى، بنص الوحي القرآني في آيات الطاعة التي منها الآية المتقدمة، وبقوله تعالى: ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾[1]، وغيرها.

وخليفة الرسول يخلفه في ما كان يتقلده من المناصب، ويقوم به من المهمات، وتجب طاعته باعتباره (ولي الأمر) المأمور بطاعته في الآية، مقترناً بالأمر بطاعة الرسول في صيغة أمر واحدة: ﴿. . . **وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾، فينبغي ـ لذلك ـ أن تثبت له جميع السلطات والمناصب التي كانت للرسول (ص) سوى الوحي والتشريع، لعلمنا بأنه لا نبي بعد رسول الله، ولأن الوحي من مختصات النبي (ص).

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب، وبيان القول، بتمركز جميع

---

(١) سورة الأحزاب/ مدنية: ٣٣/ الآية: ٦.

السلطات في الدولة الإسلامية، في شخص الخليفة.

ولكن التحقيق يقضي بأن مركزة السلطات في شخص الخليفة مخالف لأصول أهل السنة في الخلافة، ومخالف للأصل الفقهي الأولي العام في قضية سلطة الإنسان على الإنسان:

أصول أهل السنة في الخلافة:

فهم لا يعتبرون شرط العصمة في الخليفة، كما أنهم لا يعتبرون فيه - في حقيقة الحال - الاجتهاد، ولا يعتبرون العدالة في استمرار عقد الخلافة. وقد تقدم بيان ذلك في فصول سابقة.

ومع كون الخليفة غير المعصوم غير مجتهد، وغير عادل - وقد حدث هذا كثيراً في تاريخ الخلافة في الإسلام - كيف يمكن القول - من الناحية الفقهية والكلامية - بوجوب تمركز السلطات كلها في شخص الخليفة وحده؟

ويلاحظ الباحث إنَّ جمهور الفقهاء كانوا حذرين من التسليم للخليفة بولايته على السلطة القضائية، وكان أكثرهم يتجنب تولي القضاء من قبل الخليفة. وقد تعرض كثير منهم للأذى بسبب امتناعهم من تولي القضاء.

بل إنَّ المحققين من الفقهاء يظهر منهم التشكيك في ولاية غير المجتهد العادل من الخلفاء على سلطة التنفيذ، فكانوا يجيزون حكمهم وتصرفاتهم بعنوان الضرورة، والاضطرار، وخوف اختلال النظام، وشيوع الفتنة، والهرج، والمرج، في المجتمع، ومن المعلوم فقهاً وعقلاً أنَّ الضرورات تقدر بقدرها.

الأصل الأوّلي في السلطة:

والأصل الأولي عند أهل السنة في قضية سلطة الإنسان على الإنسان هو - كما ذكرنا آنفاً - عدم مشروعية تسلط إنسان على إنسان. ولا يمكن الخروج عن هذا الأصل إلا بدليل شرعي معتبر. فكيف يمكن القول - مع ذلك - بكون الخليفة غير المعصوم، والذي قد يكون - وكثيراً ما كان - غير مجتهد وغير عادل، مركزاً لجميع السلطات على جميع الناس؟

إنَّ ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي، هو عدم تمركز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وضع نظام للفصل بين السلطات، وضمان توازنها.

ولا يبرر القول بتمركز السلطات من الناحية الفقهية والكلامية، كون الواقع التاريخي لسلطة الخلافة في الإسلام، قد تكوّن ومورس على أساس أن السلطات كلها ممركزة في شخص الخليفة، فإنّ هذا الواقع التاريخي لا يصلح أساساً فقهياً وكلامياً للقول بمركزة السلطات، وليس من مسؤولية الفقهاء أن يبحثوا عن مبررات فقهية، لا وجود لها، لأجل تصحيح الممارسة التاريخية.

هذا عند أهل السنة.

عند الشيعة الامامية:

وأما عند الشيعة الإمامية فلا بد من التمييز ـ في النظر إلى مسألة تمركز السلطات، والفصل بينها ـ وبين زمن الإمام المعصوم الظاهر، وزمن غيبة الإمام المعصوم (ع).

عصر الظهور:

ففي عهد الإمامة المعصومة الظاهرة، لا مناص من الاعتراف، والتسليم، بأن الإمام المعصوم هو مركز السلطات الثلاث، لأن الإمامة المعصومة ـ كما قدمنا مراراً ـ امتداد واستمرار للنبوة، حتى في مجال التشريع على مستوى الحفظ، والشرح، والبيان، والتفسير، وملء مناطق وموارد الفراغ التشريعي، ولا تختص النبوة إلا بالوحي، وبالتشريع الأساسي التأسيسي، فإن الإمام المعصوم لا يوحى إليه.

ويتضح من هذا أنّ القول بتمركز السلطات في الإمام المعصوم، موافق لمباني الشيعة الإمامية في الإمامة المعصومة، ولا يمكن ـ على هذه المباني ـ إلا أن يكون الأمر في مركز السلطات هكذا.

ودليل الإمامة المعصومة من الكتاب والسنة، يقيد إطلاق الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان بغير الإمام المعصوم، كما أن دليل النبوة ـ بما ثبت للنبي من وجوب طاعته بغير قيد، وكونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم ـ قيد هذا الأصل بغير النبي (ص). وهذا واضح.

هذا في عصر الحضور والظهور.

عصر الغيبة:

وأما في عصر غيبة الإمام المعصوم (ع):

فتارة يكون أساس مشروعية تكوين الدولة الإسلامية، ونصب الحكومة الإسلامية، هو (ولاية الفقيه العامة)، وأخرى يكون أساس المشروعية (ولاية الأمة على نفسها).

فإن كان الأساس (ولاية الفقيه العامة):

فتارة يكون الدليل الدال على ذلك، عند من يذهب إلى هذه النظرية، هو الدليل اللفظي الذي يدعى دلالته على تنزيل الفقيه، في عصر الغيبة، منزلة الإمام المعصوم، في جميع ما ثبت للإمام المعصوم من ولاية عامة.

وتارة يكون الدليل على ذلك هو اللابديّة العقلية المكتشفة من إدراك العقل، وجوب حفظ النظام العام لحياة المجتمع.

الدليل اللفظي:

فإن كان الدليل على (نظرية ولاية الفقيه العامة) هو الدليل اللفظي من قبيل التوقيع المشهور المروي عن الإمام المنتظر (ع)، ومقبولة (عمر بن حنظلة)، ونظائرها[1]، فقد قيل أو يقال في تقريب كون الفقيه الولي مركزاً لجميع السلطات:

---

(١) التوقيع المروي عن الإمام المنتظر (ع) إلى (محمد بن يعقوب)، وفيه موضع الاستدلال: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» (وسائل الشيعة/ كتاب القضاء/ صفات القاضي/ الباب: ١١/ ح: ٩).

وروى (الكليني) في (أصول الكافي/ كتاب فضل العلم/ باب اختلاف الحديث/ ح: ١٠)، بإسناده عن (عمر بن حنظلة) عن الإمام الصادق (ع)، قال:

«سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا، بينهم منازعة في دَيْن، أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان، وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يريدون أنْ يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به﴾(*) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا،

(*) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٦٠.

إنّ هذا الدليل اللفظي مطلق، من حيث تنزيل الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، منزلة الإمام المعصوم. وإطلاقه قد يشمل جميع ما للإمام المعصوم (ع) الذي هو كالنبي (ص) في الولاية: **﴿أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾**. وهذا يقتضي كون الفقيه، المنزل منزلة الإمام المعصوم (ع)، مركزاً ومرجعاً للسلطات الثلاث في الدولة الإسلامية.

ويندفع ما ذكر بأنّ غاية ما يدل عليه دليل التنزيل، هو ولاية محدودة في مجال السلطة التنفيذية، ولا يجوز التعدي عن القدر المتيقن، ولا يمكن اعتبار هذا الدليل بالنسبة إلى الأصل الأولي بنفس اعتبار دليل ولاية النبي (ص) والإمام (ع)، بالنسبة إلى الأصل الأولي، حيث أن دليل ولاية النبي والإمام المعصوم كما أنه قطعي السند، فإنه قطعي الدلالة على الولاية المطلقة والنص فيها، ولذلك فإنّه نص في تقييد الأصل الأولي في ولاية الإنسان على الإنسان، وعلى الطبيعة.

وأما دليل تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم، فهو ظني السند إن لم نحكم بضعفه، ودلالته من جهة تمركز السلطات مجملة، فهو ليس ظاهراً في إطلاق التنزيل، أو التنزيل المطلق، من هذه الجهة، فعلى فرض اعتباره حجة، لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن منه، وهو ما يتعلق بما يقتضيه حفظ النظام العام، وهو لا يقتضي تمركز السلطات في شخص الفقيه، بل الأوفق بحفظ النظام في عصرنا ـ بالنسبة إلى غير الإمام المعصوم ـ فصل السلطات، وليس تمركزها.

وبهذا المقدار فقط يقيد الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان، وعلى الطبيعة، وما زاد على هذا المقدار، يتوقف على وجود دليل يدل على مشروعيته.

= فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منا فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله . . .».

وفي معناها روايات أخرى منها مشهورة (أبي خديجة) في (وسائل الشيعة/ القضاء/ صفات القاضي/ الباب: ١١/ ح ٦).

هذا بالنسبة إلى السلطة التنفيذية.

وأما بالنسبة إلى السلطة التشريعية، فمن المسلم به عند جميع المسلمين أنه لا توجد (سلطة تشريعية) في عصر الغيبة بما لمصطلح (سلطة) من المعنى، لها أهلية التشريع والتقنين على نحو ما عليه الفكر الوضعي الغربي في هذا الشأن، وإنما توجد (مرجعية شرعية)، هي المجتهد الجامع للشرائط الذي يفتي ـ بما هو مفتٍ ـ ويحكم في المنازعات بين الخصوم ـ بما هو قاضٍ ـ بما يؤديه إليه اجتهاده في الأدلة الشرعية بالنسبة إلى كل قضية حادثة، و(الحوادث الواقعة) التي لم يرد بشأنها نص واضح في الشريعة يحدد حكمها.

وهذا الأمر لا يختلف الحال فيه بين الشيعة والسنة الذين لا يرون وجود (سلطة تشريعية) بعد النبي (ص)، وإنما يقتصر الأمر على عقدهم أيضاً (المرجعية الشرعية) التي يمثلها الفقيه المجتهد الذي يتعين دوره ـ مفتياً وقاضياً ـ عند الشيعة الإمامية في عصر الغيبة الكبرى، بينما يعتبر السنة أن دوره قد تعين منذ وفاة النبي (ص)، وهو عند الفريقين ليس سلطة تشريعية بالمعنى الوضعي الغربي، بل (مرجعية شرعية) في الرأي الفقهي المعبر عنه في مقام الإفتاء وبيان الأحكام بـ(الفتوى) التي هي (حجة) في حق (المستفتي)، وبـ(الحكم) في القضاء، وفصل الخصومات، الذي هو حجة واجبة الامتثال في حق المتقاضيين. وأدلة حجية كل من الفتوى والحكم القضائي مذكورة في محالِّها من الفقه وأصوله.

وعلى هذا فإن (المرجع الشرعي) في معرفة الأحكام في القضايا الحادثة، والحوادث الواقعة، هو الفقهاء والمجتهدون.

وفي الفقه المتعلق بالقضايا المتجددة، بالنسبة إلى الدولة والسلطة في مجالاتها المتنوعة، ومنها السلطة الإدارية، هل يكتفى بـ(الاجتهاد الفردي) الذي يمارسه الفقيه في المسائل الجزئية المتعلقة بشؤون حياة آحاد الناس، أو أن الأرجح اعتماد (الاجتهاد الجماعي) من قبل (مجلس للفقهاء والخبراء)؟

لا يبعد أن الأرجح هو الصيغة الثانية لاشتمالها على مزايا كثيرة مناسبة لمشروع الدولة الإسلامية الحديثة. والمسألة عندنا بحاجة إلى مزيد من التأمل والبحث.

والفقيه أو (مجلس الفقهاء والخبراء) مع (مجلس النواب = مجلس الشورى = الوكلاء) يكوِّنان (السلطة التشريعية) بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً، المستقلة تماماً عن السلطة التنفيذية حتى لو تولاها فقهاء مجتهدون، فإن عليهم في هذه الحالة أن يتبعوا في شأن أعمال الدولة فتاوى وأحكام (السلطة التشريعية)، وليس لهم أن يعملوا بآرائهم الفقهية في القضايا التي يزاولونها في شأن الدولة إذا خالفت اجتهادات (السلطة التشريعية)، وذلك للاعتبار الذي ذكرناه في بحث (الإدارة وضمان الخطأ)، فقد ذكرنا هناك أن (الحيثية) التي يتولى الفقيه على أساسها، وباعتبارها السلطة التنفيذية، تقتضي أن يتقيد في عمله بما تراه الجهة التي نصبته وهي السلطة التشريعية ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ

وهذه (الحيثية) تحول دون إمكان إعمال (حيثية) كونه فقيهاً مجتهداً لرأيه (حجية) في شؤون الدولة، فإن (الحيثية) التي تولى باعتبارها السلطة التنفيذية (حيثية تقيدية) لا بد له من مراعاتها في ممارسة سلطته التي يتولاها.

وبهذا الاعتبار تكون السلطة التنفيذية منفصلة عن السلطة التشريعية وخاضعة لها.

وتفصيل الكلام في الجوانب الأصولية، والفقهية لهذه المسألة، موكول إلى محله من أبحاثنا عن النظام السياسي للدولة، والحكومة، والمجتمع السياسي في الإسلام، في عصر الغيبة.

وهذا الذي ذكرناه من الفصل بين السلطتين: التشريعية والتنفيذية، لا يختلف الحال فيه بين أن نسلِّم بنظرية (الولاية العامة للفقيه) سواء ثبتت بالدليل اللفظي، أو بدليل وجوب حفظ النظام، وبين أن لا نسلم بهذه النظرية، ونذهب إلى نظرية ولاية الأمة على نفسها.

هذا بالنسبة إلى السلطتين: التشريعية والتنفيذية.

وأما السلطة القضائية فهي مستقلة بنفسها، ومنفصلة عن السلطتين الأخريين.

وذلك للأدلة الدالة على أن المجتهد الجامع للشرائط منصوب من قبل الإمام المعصوم (ع) بـ(النصب) العام) للقضاء في عصر الغيبة. وتقضي هذه

الأدلة بأن كل مجتهد جامع للشرائط، إذا تصدى للقضاء، واختاره الخصمان، قاضٍ يجب امتثال حكمه وإنفاذه.

ومقتضى ذلك الاستقلال التام للقضاء عن السلطتين: السياسية التنفيذية والتشريعية، لأن سلطة النصب والتعيين هي للإمام المعصوم (ع) وحده، وقد تم التعيين بالنصب العام، فلا يتوقف كون الفقيه قاضياً على نصب أحد آخر، ولا ينخلع عن منصبه القضائي بخلع أحد، إلا بفقد شرط من شروط الفقيه القاضي.

وأما دعوى أن الفقيه لا يتعين للقضاء إلا بالنصب الخاص من قبل الفقيه الولي (رئيس الدولة الإسلامية)، فهي دعوى لا دليل عليها.

اللهم إلا أن يقال: إنَّ الضرورة التنظيمية للدولة وأجهزتها تقتضي تعيين فقهاء متفرغين للقضاء من بين الفقهاء المنصوبين للقضاء بالنصب العام، فهذا له وجه وجيه.

ولكن نصب الفقيه للقضاء حينئذٍ لا يستلزم كون القاضي المنصوب تابعاً للفقيه الذي نصبه، وخاضعاً لسلطته، بل يكون بعد النصب مستقلاً عنه. وليس نصبه إلا إجراءً شكلياً لا يعد، وكونه تشخيصاً للأمر الحاصل، وليس (تأسيساً) لأمر غير حاصل.

فتحصل من جميع ما تقدم أن (طبيعة وسنخ) الأدلة على مشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة في عصر الغيبة، بناء على ولاية الفقيه العامة، بالدليل اللفظي، تقتضي كون السلطات الثلاث منفصلة عن بعضها، وكل سلطة منها منفصلة عن غيرها.

وللولي الفقيه السلطة التنفيذية التي من جملتها الولاية على الإدارة.

ولكن هذه السلطة ـ كما قدمنا ـ محددة بالأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان، وعلى الطبيعة، حيث أن ولاية الفقيه لا تجعل منه مشرعاً ووليًا على التشريع، وإنما هو ولي في نطاق الشريعة، وضمن أحكامها الثابتة، ومن جملتها الأصول الأولية في سلطة الإنسان على الإنسان، وعلى الطبيعة.

هذا كله بناء على ثبوت ولاية الفقيه العامة بالدليل اللفظي.

دليل حفظ النظام:

وأما إذا كان الدليل على ولاية الفقيه هو الدليل العقلي اللّبي، وهو وجوب حفظ النظام العام، فقد عرفت أن ولايته ـ استناداً إلى هذا الدليل ـ لا بد أن تقتصر على القدر المتيقن في المجال التنفيذي فقط، وكل مورد يشك فيه فلا بد من الرجوع فيه إلى الأصول الأولية في ولاية الإنسان على الإنسان، وعلى الطبيعة.

والسلطة التشريعية (مجلس الفقهاء والخبراء/ ومجلس النواب = الشورى) مستقلة عنه تماماً، بل له نحو تابعية لهذه السلطة، على اعتبار أن حيثية ولايته على التنفيذ تقتضي ذلك.

وقد عرفت أن المراد من التشريع هنا (الاجتهاد)، وإلا فالتشريعُ بمعنى وضع الحكم الشرعي ـ على نحو ما عليه الفكر الوضعي في التشريع القانوني ـ فقد ذكرنا أنه لا سلطة لأحد على التشريع بهذا المعنى سوى النبي (ص) عند المسلمين، والإمام المعصوم (ع) ـ بمعنى التشريع بيناه ـ عند المسلمين الشيعة الإمامية. حتى لو قلنا بثبوت الولاية العامة للفقيه بالدليل اللفظي الذي له إطلاق معلوم. حيث أن قضية التشريع خارجة ذاتاً وبالتخصص عن ولاية كل أحد من البشر، سوى من علم بالدليل القاطع ثبوت هذه الولاية لهم، وهم النبي (ص)، والأئمة المعصومون (ع)، بالمعنى الذي ذكرناه مراراً.

وأما السلطة القضائية فقد عرفت استقلالها التام، والأمر في عدم ولاية الفقيه رئيس الدولة هنا أوضح مما لو كانت ولايته العامة ثابتة بالدليل اللفظي، كما لا يخفى.

هذا كله بناء على نظرية (ولاية الفقيه العامة) على تقدير ثبوتها بالدليل اللفظي، وعلى تقدير ثبوتها بدليل وجوب حفظ النظام.

ولاية الأمة على نفسها:

وأما بناء على أن أساس مشروعية تكوين الدولة، ونصب الحكومة في عصر الغيبة، هو (ولاية الأمة على نفسها) فإن ما ذكرناه آنفاً من الاعتبار الفقهي القاضي بفصل السلطات، أكثر وضوحاً على هذا المبنى، حيث لا وجه لمركزة

السلطات كلها في شخص واحد، أو هيئة واحدة.

أما السلطة التشريعية: في الحدود التي ذكرناها للتشريع، فهو ينتخب من قبل الأمة، والتقنين فيه يتم في حدود اجتهاد الفقهاء، والخبراء، في المسائل المعروضة عليه.

وأما السلطة القضائية: فقد عرفت أن تعيُّن الفقيه للقضاء لا يتوقف على نصبه من قبل السلطة التنفيذية، لأنه منصوب بالنصب العام من قبل الإمام المعصوم (ع).

وإذا اقتضت الضرورة التنظيمية للدولة تعيين قضاة بالنصب الخاص، فقد عرفت أنه يكون أمراً شكلياً من باب تشخيص الحاصل، وليس تحصيلاً لأمر غير حاصل. ويمكن أن يتولى مجلس الشورى تعيين الفقيه للقضاء. وأياً كان المعين له ـ رئيس الدولة الفقيه، أو مجلس الشورى ـ فإنه بعد أن يعين، يكون مستقلاً تماماً عن جميع السلطات الأخرى.

وأما السلطة التنفيذية: فإن المراكز التنفيذية الكبرى (رئاسة الجمهورية، ونيابتها، أو نوابها) يتم اختيار الأشخاص المناسبين لها بالاستفتاء الشعبي العام. وتشكل الحكومة بإشراف وموافقة مجلس الشورى، وكذلك الوظائف التنفيذية الكبرى التي تتضمن صلاحيات وسلطات واسعة، فإنها يجب أن يتم اختيار الأشخاص المناسبين لها بموافقة مشتركة، من قبل الحكومة، ومجلس الشورى.

الخيار بين الكفاءة المهنية والإخلاص الديني

سنرى في القسم التاريخي من هذا الكتاب إنَّ أكثر الذين تـولوا الإدارة المالية والعامة، من عمال الصدقات في القبائل، والولاة في الحواضر، كانوا من الذين أسلموا عند فتح (مكة)، أو من حديثي العهد بالإسلام. وكان القليل من هؤلاء الولاة والعمال من قـدامى المسلمين الذين عـرفوا بـالإخلاص والمعـرفة الدينية.

ولا شـك في أن هؤلاء المسلمين الجدد كـانـوا يفتقـرون إلى المعـرفـة بالإسلام، وكانوا يفتقرون إلى الإخلاص لـلإسلام، فكثيـر منهم ـ وهم مسلمة الفتح ـ أسلموا حين لم يعد أمامهم ـ بعد فتح (مكة) ـ أية فرصة للنجاة من القتل إلا بالإسلام. ومثالهم (أبو سفيان)، وآل (أبي العاص)، وغيرهم.

ولا شك أنه كان في المسلمين عدد كبير من العلماء بالإسلام، المضحين في سبيله، المخلصين له. وكان في إمكان النبي (ص) أن يوليهم هذه المهمات الإدارية في الحقل المالي، وفي مجال الإدارة العامة.

ولكننا، مع ذلك، نرى أن النبي (ص) قـد عين هؤلاء المسلمين الجدد لتحمل هذه المسؤوليات. مع أن طبيعة الأشياء، ومـا نسميه في علم الأصـول (مناسبة الحكم والموضوع) تقتضي استبعاد هؤلاء المسلمين الجدد عن تولي أية مسؤوليـة إلى أن يثبت إخلاصهم، وإلى أن يستوعبـوا الإسـلام ـ من النـاحيـة الثقافية والفكرية ـ عقيدة، وشريعة، ومشروعاً سياسياً وتنظيمياً. كما أن طبيعـة

الأشياء تقتضي الاقتصار في تولي هذه المهمات على المسلمين المخلصين، العارفين، الواعين.

ولكن هذا لم يحدث. وحدث ما عرفت. فلماذا؟

إنّنا هنا أمام احتمالات:

. **الإحتمال الأول:**

إنّهُ لم يكن في المسلمين الواعين المخلصين، من يتمتع بالكفاءات السياسية، والإدارية، والتنظيمية، فاضطرَّ النبي (ص) ألى الاستعانة بهؤلاء المسلمين الجدد.

ولكن يرفع هذا الاحتمال علمنا بوجود كفاءات كثيرة في هذه المجالات بين كبار الصحابة وقدمائهم، وبين شبان الصحابة أيضاً، ممن قد مضى عليهم عهد طويل في الإسلام، تمكنوا فيه من تعلم الإسلام، وممارسته عبادة، وحياة، ومروا في غمرة اختبارات كثيرة لإخلاصهم في حالات الحرب والسلم.

على أننا نتساءل هنا ـ على فرض صحة هذا الاحتمال ـ: هل يجوز افتراض أن النبي (ص) يغامر بالمشروع الإسلامي على مستوى العقيدة والشريعة، وبما هو مشروع تكوين أمة عقائدية جديدة، لمصلحة المشروع السياسي الإسلامي على مستوى بناء دولة وسلطة سياسية؟.

إنّنا إنجزم ـ على فرض صحة هذا الاحتمال ـ بأن النبي (ص) ما كان ليغامر، فضلاً عن أن يضحي بمشروع الأمة العقائدية من أجل مشروع الدولة، وما كان ليسلم مشروع تكوين الأمة الإسلامية إلى هؤلاء المسلمين الجدد وأمثالهم. وإنما كان يتريث في تنفيذ مشروع الدولة إلى أن يكوِّن ويربي العدد الكافي من العناصر الصالحة لبناء مشروع الدولة.

ومنشأ هذا الجزم ما نعلمه، ونعرفه يقيناً، من سيرة النبي (ص) وسنته، ومن القرآن الكريم، وهو أن الأولوية الأولى في رسالة الإسلام هي لمشروع الأمة، وأن مشروع الدولة إنما هو لخدمة مشروع الأمة لا غير.

الاحتمال الثاني :

إنَّهُ كان في المسلمين الواعين المخلصين عدد كافٍ من ذوي الخبرة السياسية، والإدارية، والتنظيمية، لتولي جميع المهمات والمناصب الإدارية المستحدثة، بالإضافة إلى المهمات والمسؤوليات التي يجب القيام بها في مركز الدولة (في المدينة).

ولكن النبي (ص) آثر إسناد المهمات الجديدة إلى هؤلاء المسلمين الجدد نظراً لما يتمتعون به من دراية وكفاءات، بهدف استصلاحهم، وتألُّفهم، وترغيبهم في الولاء الكامل للإسلام، ولمشروع الأمة، ومشروع الدولة.

ولكن يدفع هذا الاحتمال علمنا بأن النبي (ص) ما كان ليقدم على هذا الإجراء لو كان في المسلمين الواعين المخلصين العدد الكافي من ذوي الكفاءات السياسية، والإدارية، والتنظيمية. لتولي المسؤوليات الجديدة التي نشأت بسبب توسع الرقعة الجغرافية، والكمّ البشري، للدولة الإسلامية.

بل كان سيعين المسلمين المخلصين لتولي هذه المهمات دون المسلمين الجدد الذين لم تكن قضية تألُّفهم، وضمان إخلاصهم وولائهم، مهمةً بقدر أهمية ضمان السلامة والنجاح لمشروع تكوين الأمة الإسلامية في المواقع الجديدة، لا سيما إذا لاحظنا أن هؤلاء المسلمين الجدد كانوا مجردين من أية قوة تمكنهم من الكيد للإسلام والانقلاب عليه، بعد أن انهار نظامهم الجاهلي، وتحطمت قوتهم العسكرية، وزال نفوذهم السياسي على الأمة العربية.

الإحتمال الثالث :

إنَّهُ كان في المسلمين الواعين المخلصين أكفاء للمهمات الإدارية والتنظيمية، ولكن عددهم لم يكن كافياً لتولي جميع المهمات والمسؤوليات في مركز الدولة (في المدينة) مع النبي (ص)، وفي أطراف الدولة، وفي المواقع الجديدة التي نشأت وانضمت إلى الدولة بسبب التوسع السريع للدولة جغرافياً، وبشرياً.

وكان إرسال هؤلاء إلى خارج مركز الدولة لتولي المهمات الجديدة

سيدخل خللاً كبيراً على المشروع الإسلامي في مركزه، ويؤدي إلى حدوث فراغات واسعة.

ونفترض هنا أن النبي (ص)، أمام هذا الواقع، واجه عدة خيارات كان عليه أن يعتمد أحدها:

الخيار الأول:

إفراغ امركز الدولة من الكفاءات الإدارية والتنظيمية، وتولية هؤلاء المخلصين الأكفاء المراكز الجديدة، مع ما يتضمن ذلك من مخاطر على تماسك المجتمع، وعلى نمو وتقدم مشروع الدولة نفسه، حين تفرغ القيادة المركزية من الكفاءات الضرورية.

الخيار الثاني:

التضحية بمشروع الدولة، بإبقاء المراكز الجديدة شاغرة، أو تولية مسلمين مخلصين لا يتمتعون بالكفاءة والخبرة اللازمتين، مع ما يحمله ذلك من إمكانات فشلهم، وما ينطوي عليه هذا الفشل من سلبيات على الإسلام، وعلى مشروع الأمة والدولة.

الخيار الثالث:

ألإستعانة بالمسلمين الجدد الأكفاء، والإغضاء عن مدى إخلاصهم الديني، ومعرفتهم، وتقواهم، وتوليتهم على المراكز التي لا يتوفر لها مسلمون مخلصون، ورعون، أكفاء، مع تشديد الرقابة عليهم، لئلا يؤثر جهلهم بروح الإسلام، وكثير من أحكامه، وعقليتهم الجاهلية، على ممارستهم العملية في المجال الإداري والتنظيمي..

ويبدو أن النبي (ص) قد عمل بالخيار الثالث.

فلا يحتمل في النبي (ص)، وهو المنظم العظيم، والمخطط الحكيم، أن يعرّض مركز الدولة، ومركز القيادة، للفراغ من الكفاءات الضرورية من أجل ملء مراكز الأطراف بالأكفاء، فإن هذا مغامرة بمشروع الدولة نفسه.

ولا يحتمل في حق النبي (ص) أن يضحي بمشروع الدولة بسبب نقص

المخلصين الأكفاء عن مقدار الحاجة، مع ما يشكله هذا من خطر على مشروع الأمة نفسه، وهو المشروع الأساس والأهم، حيث أن المراكز الجديدة إذا لم توضع تحت السيطرة، فإن خطر ارتدادها وانفلاتها عند أول فرصة سانحة يبقى ماثلاً. وفي هذه الحالة فإنها تشكل قوة انقلابية على المشروع الإسلامي برمته.

فيتعين الخيار الثالث، وهو الذي عمل به النبي (ص).

لقد عهد بكثير من الولايات والمسؤوليات الجديدة، إلى هؤلاء المسلمين الجدد، لما يتمتعون به من كفاءة في الإدارة، وخبرة تنظيمية، وسياسية، وعلاقات مهمة مع القبائل ومع الحواضر، تكونت قبل إسلامهم، ولم تمنعه حداثة إسلامهم، وضآلة معرفتهم الدينية، والشك في تقواهم، من أن يعهد إليهم بالمهمات والمسؤوليات الإدارية.

ومن المؤكد الذي تشهد له السيرة أنه في الوقت نفسه لم يهمل مراقبتهم، ومحاسبتهم، وإشعارهم أنهم تحت السيطرة الكاملة للإسلام والمسلمين.

إن هذه السيرة النبوية الثابتة في هذه المسألة المهمة من مسائل الفقه السياسي تضع مبدأ مهماً من مبادىء الفقه الإسلامي في القضية السياسية - التنظيمية للمجتمع السياسي الإسلامي، ولمشروع الدولة الإسلامية.

وهذا المبدأ هو أنه إذا واجهت القيادة الإسلامية مشكلة الاختيار بين الكفاءة العملية في مجال من المجالات ذات الطبيعة التنفيذية، مع فقدان عنصر التقوى والمعرفة الدينية، أو الشك في توفره، وبين الإخلاص الديني، والتقوى، والمعرفة الدينية، مع فقد الكفاءة العملية. وكان المجال من المجالات التي لا يمكن إهمالها أو تأجيل العناية بها من جهة أهميتها في حفظ المجتمع السياسي الإسلامي وتنميته، وتلبية حاجاته الأمنية، والمعيشية، والتنظيمية الضرورية: فإن المبدأ الفقهي يقضي بتقديم الكفاءة العملية على الإخلاص الديني والتقوى، ولا يجيز إهمال العناية بحاجة المجتمع السياسي الإسلامي إلى الخدمة اللازمة التي يمكن أن يقدمها الكفوء غير العارف، وغير التقي، إلى أن يوجد الشخص الذي يتصف بالتقوى، والمعرفة الدينية، مع الكفاءة العملية.

وهذه قضية مهمة جداً تواجه المشروع السياسي الإسلامي في كل زمان وظرف ومنها زمننا وظروفنا الحاضرة، كما كان الوضع في عهد النبي (ص).

وقد عبر الفقهاء وكتاب السيرة عن هذا المبدأ بنصوص لها صيغة القاعدة العامة والمبدأ الكلي، ولم يجمدوا على المفردات الجزئية للسيرة النبوية في هذا الشأن.

قال (جلال الدين السيوطي):

«. . . وكان النبي (ص) يؤمر الرجل على القوم، وفيهم من هو خير منه، لأنه أيقظ عيناً، وأبصر بالحرب»[1].

وصرح العلامة (الحلي) بأنه إذا تعذر وجود القائد العسكري الجامع لصفات التقوى، والخبرة، والشجاعة، فلا عبرة بشرط التقوى، وقال:

«. . بل يخرجوا (المسلمين) مع شفيق بالمسلمين شجاع، وإن كان معروفاً بالمعصية».

وقال الفقيه (الهمداني) في مقام البحث عن الشروط المعتبرة في عامل الزكاة في عصر الغيبة:

«. . فإذا رأى (الفقيه) صبياً، أو فاسقاً، بصيراً بالأمور، حاذقاً بأمر السياسة والرياسة، وجزم بكونه ناصحاً، شفيقاً، أميناً، حفيظاً، وإن كان فاسقاً غير متحرز عن جملة من المعاصي، فلا مانع من نصبه لجباية الصدقات، وضبطها، وكتابتها، وغير ذلك، إذا رأى المصلحة في ذلك»[2].

---

(١) تاريخ الخلفاء: ص ١٤١ ـ ط. مصر ١٣٠٥ هـ.

(٢) مصباح الفقيه: ص ٩٤.

المشهور بين الفقهاء اعتبار شرط العدالة في العاملين على الزكاة. وعمدة أدلتهم على ذلك الإجماع. ولكن لا يظهر من قدماء الفقهاء تعرضهم لهذه المسألة، ولذا فإن دعوى الإجماع لا أساس لها، بل إن الظاهر من الشيخ (الطوسي) في (المبسوط: ١/٢٤٨) عدم اعتبار العدالة، حيث قال:

«وإذا أراد الإمام أن يولي رجلاً على الصدقات، احتاج أن يجمع ست شرائط: البلوغ، والعقل، والحرية، والإسلام، والأمانة، والفقه، فإن أخل بشيء منها لم يجز أن يوليه».

ولم يذكر العدالة من بين الشرائط.

مشروعية (أو عدم مشروعية) تولية الأكفاء المخلصين من غير المسلمين على المناصب التنفيذية؟.

من جملة المسائل المهمة في فقه الدولة الإسلامية، مسألة تولي الأكفاء المخلصين من غير المسلمين من حاملي جنسية الدولة الإسلامية ومواطنيها، الأعمال الحكومية التنفيذية من إدارة، وغيرها.

فهل ذلك مشروع في الإسلام أم غير مشروع؟

عند الشيعة الإمامية:

الرأي الفقهي المشهور، عند الشيعة الإمامية، هو عدم مشروعية تولية غير المسلم أي عمل من الأعمال الحكومية في الدولة الإسلامية.

= وهذا هو الظاهر من (نظام الدين أبي الحسن سلمان بن الحسن بن سليمان الصهرشتي) في كتابه (اصباح الشيعة بمصباح الشريعة)، قال: «.. يعتبر فيمن عدا الساعي في جباية الزكاة والمستمال للجهاد ـ الإيمان والعدالة..» (الينابيع الفقهية/ الشيخ علي اصغر مرواريد/ط بيروت/ ج ٥/ ص: ٢٦٥).

والظاهر من (علاء الدين أبي الحسن علي بن أبي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي) في كتابه (إشارة السبق إلى معرفة الحق)، قال: «.. فيما عدا المؤلفة قلوبهم، والعاملين من الأصناف الستة، يعتبر فيهم الإيمان والفقر، والعدالة..» (المصدر السابق: ٥/٣٤٥).

ويدل على عدم اعتبار العدالة صحيحة (بريد) عن الإمام الصادق (ع): قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: بعث أمير المؤمنين (ع) مصدقاً من الكوفة إلى باديتها، فقال له: يا عبد الله انطلق... حتى تأتي نادي بني فلان.. حتى تأخذ حق الله في ماله، فإذا قبضته فلا توكل به إلا ناصحاً، شفيقاً، أميناً، حفيظاً..» (وسائل الشيعة: ٦/زكاة الأنعام/ باب ١٤/ ح ١).

فإن ظاهر الرواية اعتبار الأمانة والكفاءة دون العدالة.

وأما ما ورد في (نهج البلاغة) من قوله (ع): «.. ولا تأمنن عليها إلا من تثق بدينه، رافقاً بمال المسلمين حتى يوصله إلى وليّهم، فيقسمه بينهم. ولا توكل بها إلا ناصحاً شفيقاً، وأميناً حفيظاً..» (الوسائل/ الموضع نفسه/ ح ٧)، فلا وجه للاستدلال به على اعتبار العدالة، لعدم ظهوره في ذلك، فإن قوله (تثق بدينه) المراد منه ـ بقرينة بقية الرواية ـ الأمين الخبير الحافظ، لا أكثر من ذلك. ولا يبعد كون هذه العبارة هي التي رواها الإمام الصادق (ع) في صحيحة (بريد). فالأقوى والأظهر عدم اعتبار العدالة في العاملين على الزكاة. والله تعالى أعلم بحقائق أحكامه!

وقد استدلوا على هذا الرأي بأمور:

الأول: قوله تعالى:

﴿ . . **لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا** ﴾(١).

والسبيل هو الإمرة والسلطة. وحيث أن تولي الأعمال الحكومية ـ وإن كانت تنفيذية محضة ـ يستلزم، ويتضمّن سلطة على المسلمين، أو على بعضهم، في صقع من الأصقاع، فإنه يكون ممنوعاً منه شرعاً بمقتضى الآية المباركة.

الثاني: الرواية المشهورة: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون، ولا يورثون»(٢).

وحيث أن تولي الأعمال الحكومية من قبل الكافر، يجعله عالياً ورئيساً في نطاق عمله، وهو مخالف لكون الإسلام (لا يعلى عليه)، فلا يصح ذلك للكافر.

الثالث: ما أثبته الله تعالى للمسلمين من العزة بقوله تعالى: ﴿ . . **ولله العزة، ولرسوله، وللمؤمنين** . . . ﴾(٣).

وحيث أنَّ تولي الكافر للسلطة يخالف كون العزة للمؤمنين، فالآية تقضي بعدم تسليط الكافر على المسلم بوجه من الوجوه.

الرابع: الإجماع على عدم مشروعية تولي الكافر. وقالوا إنه قد روعي في الأحكام المجعولة لتنظيم العلاقات بين المسلمين، وغير المسلمين عدم تمتع الكافر بأية سلطة على المسلم، من قبيل عدم مشروعية تزويج المسلمة من الكافر، وانفساخ عقد الزوجية بإسلام الزوجة، وعدم صحة تملك الكافر للعبد المسلم.

---

(١) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ١٤١.

(٢) من لا يحضره الفقيه (ميراث أهل الملل): ٢٤٣/٤ ـ صحيح البخاري (كتاب الجنائز)، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه ـ كنز العمال ١٧/١ ـ رقم الحديث ٢٤٦ ـ الجامع الصغير: ١٢٣/٢.

(٣) سورة المنافقون/ مدنية: ٦٣/ الآية: ٨.

عند أهل السنة:

والرأي الفقهي المشهور عند أهل السنة هو مشروعية تولي غير المسلم للوظائف في الدولة الإسلامية. وقد مورس ذلك في الدولة الأموية، والعباسية، وغيرهما، فتولى رجال من اليهود، والنصارى، والمجوس، وظائف إدارية ومالية، كان بعضها مهماً جداً في هيكلية الدولة الإسلامية.

وقد صرح أبو الحسن الماوردي الشافعي (ت: ٤٥٠ هـ)، وأبو يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ)، بجواز أنْ يتولى غير المسلم وزارة التنفيذ، فقالا ـ واللفظ للماوردي ـ:

«ويجوز أنْ يكون هذا الوزير (وزير التنفيذ) من أهل الذمة، وإن لم يجز أنْ يكون وزير التفويض منهم»[1].

هذا نحو الخلاف في المسألة.

وقبل البحث في دلالة ما ذكر في الاستدلال على عدم مشروعية تولي غير المسلم للولايات في الحكومة الإسلامية، لا بد من تحرير محل البحث وموضوع المسألة، فنقول:

تحرير وتحديد موضوع البحث:

أولاً: إطار البحث:

إنَّ إطار البحث في كلام الفقهاء الشيعة، هو تولي غير المسلم لوظيفة في الدولة الإسلامية في صيغتها التاريخية. حيث كان المتولي ـ غالباً ـ ذا سلطة فردية مطلقة، أو شبه مطلقة، مبسوط اليد في ولايته، لا رقيب عليه، ولا حسيب.

وإطار البحث في كلامنا هو تولي غير المسلم لوظيفة في الدولة الإسلامية في صيغتها الحديثة، التي تشرف فيها على سائر الموظفين، والمؤسسات،

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٢٧، والأحكام السلطانية: ص ٢٣ لـ (أبي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ) ـ والمصدران طبعة مكتب الاعلام الاسلامي (طهران) (١٤٠٦ هـ) في مجلد واحد.

أجهزة التفتيش، والرقابة، والضبط. وتتبع في تكوينها العام نظام الشورى، بحيث يكون الموظف والمسؤول جزءاً من جهاز حكومي متشعب، لا توجد فيه سلطات مطلقة لأحد.

ولا يخفى ما بين الإطارين من فروق جوهرية تنعكس على طبيعة الوظيفة الحكومية، ومزاولتها في هذا الإطار، وذاك.

ويتحد إطار البحث في أمر جوهري هو أن النظام الذي تقوم عليه الدولة، وتطبقه الحكومة، وتخضع له في مزاولة سلطاتها، هو الشريعة الإسلامية، فسواءً أكان المسؤول والموظف مسلماً أم غير مسلم، فإنه يطبق أحكام هذه الشريعة في مجال الإدارة، وغيرها. وينفذ القوانين الموضوعة على ضوء هذه الشريعة من قبل السلطة المقننة (التشريعية) في الدولة الإسلامية.

ثانياً: محل البحث:

تارة يبحث عن إمرة الكافر وسلطته على المسلم، بمعنى الأمر والنهي على مستوى التقرير، بأن يقرر الكافر ما يريد، ويأمر أو ينهي المسلم، فتكون إرادة الكافر وسلطته هي العليا الفاعلة، ويكون المسلم في مقام التلقي، والإنفعال، والإنقياد.

وتارة يبحث عن ذلك بمعنى الأمر والنهي على مستوى التنفيذ، بأن يكون المقرر والمقنن هو المسلم (نعني أجهزة الدولة الإسلامية التشريعية والتنفيذية)، ولا يكون للكافر إلا دور ناقل القرار، والمشرف على تنفيذه. فهو يأمر وينهى، ولكن أمره ونهيه لا يعكسان إرادته واختياره الشخصيين، وإنما يعكسان إرادة واختيار أجهزة ومؤسسات الدولة الإسلامية.

وعلى التقديرين:

تارة تكون إمرة الكافر وسلطته متضمنة، أو ملازمة لمذلة المسلم ومهانته، بحيث يكون لهذه الإمرة والسلطنة مضمون أخلاقي إعتباري يتصل بمعنى (الفوقية والدونية)، وله علاقة بقيمة الانسان، واعتباره، ومنزلته الانسانية.

وتارة لا يكون لإمرة الكافر هذا المضمون، أو هذه الملازمة، وإنما تكون

وظيفة الإمرة ، والأمر، والنهي ، التحريك نحو العمل المحدد لإنجازه فقط. وبعبارة أخرى: يكون لإمرة الآمر الكافر مضمون موضوعي لا يتضمن ولا يلازم بالنسبة إلى المأمور أي معنى من معاني المذلة، والمهانة، والدونية، في المرتبة الإنسانية. ولا يسبغ على الكافر أي تميز في المرتبة الانسانية، وإنما ينحصر تمايزه في الخصوصية المهنية الوظيفية فقط.

لا شك ولا ريب في أنه يخرج عن محل البحث جميع صور تولي الكافر لأية مسؤولية تتضمن، أو تستلزم ممارسته لها، مذلة ومهانة، للمسلم والمسلمين، سواءً أكانت شخصية أم عامة عرفية أم سياسية، بلا فرق في ذلك بين أن تكون ولاية الكافر على مستوى التقرير، أو على مستوى التنفيذ، في المجال العام أو الخاص، الاجتماعي أو السياسي ـ التنظيمي.

فكل ذلك خارج عن محل البحث في مقامنا، لأن جميع الصور ـ على هذا التقدير ـ محرمة، وغير مشروعة قطعاً، وضعاً وتكليفاً.

بل إنَّ الولي، والمتولِّي، المسلم لا يجوز، ولا يصح أن تتضمن، أو تستلزم ولايته وإمرته، مذلة ومهانة، لمرؤوسيه، أو سائر الناس، فهذا أمر محرم في نفسه سواءً أكان الولي، أو المتولي، مسلماً، أم غير مسلم، في أي مجال عام، أو خاص، حكومي، أو أهلي.

وكل ما يؤدي إلى مهانة وذل المسلم، أو جماعة المسلمين، أو الأمة الإسلامية، أو يدخل وهناً على الإسلام، بأي وجه من الوجوه، فإن ارتكابه في حال الاختيار، من أعظم المحرمات الدينية، وأشد المنكرات الشرعية.

وهذا الحكم من البديهيات الملحقة بضروريات الدين.

فيتعين محل البحث في مشروعية، أو عدم مشروعية تولية الخبير المخلص، غير المسلم، من مواطني وحملة جنسية الدولة الإسلامية، لوظيفة من وظائف الحكومة الإسلامية، لتنفيذ الأوامر، والنواهي، والتعليمات الصادرة عنها، والسياسات الموضوعة من قبلها، دون أن تتضمن توليته، وأمره، ونهيه، أية مذلة، أو مهانة، أو دونية، للمسلم.

وبعد تحديد محل البحث، ننقل الكلام إلى الأدلة على القول المشهور

عند فقهاء الشيعة الإمامية، وهو عدم مشروعية تولية غير المسلم.

البحث في دلالة الأدلة:

الآية الكريمة:

أما الآية الكريمة فهي قوله تعالى:

﴿.. الذين يتربصون بكم، فإن كان لكم فتح من الله قالوا: ألم نكن معكم. وإن كان للكافرين نصيب، قالوا: ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين! فالله يحكم بينكم يوم القيامة. ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾(١).

وقد وردت الآية في سياق آيات بين الله تعالى فيها حال المنافقين، وتربصهم بالمسلمين، وأنهم لم يثبتوا على الإيمان، ولا على الكفر، وأنهم يبتغون العزة عند الكفار فيتخذونهم أولياء من دون المؤمنين، ونهي المؤمنين عن الركون إليهم، وموالاتهم(٢).

والاستدلال بالآية على عدم مشروعية، وصحة تولي الكافر لمنصب من المناصب الحكومية في الدولة الإسلامية، يتوقف على أن تكون واردة في مقام التشريع، وأن يكون المراد منها: إنَّ الله تعالى لن يجعل في الشريعة حكماً ينشأ منه السبيل (بمعنى الأمرية والسلطة)، بأية صورة من الصور، للكافرين على المؤمنين، بما في ذلك صورة محل البحث.

فيكون لسان الآية المباركة لسان قوله تعالى: **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**(٣)، ولسان قوله (ص): «لا ضرر ولا ضرار».

وقبل الخوض في مناقشة الاستدلال المذكور، ينبغي بيان المراد بـ (السبيل) في القرآن الكريم لمعرفة المراد منه في الآية الكريمة، وأنه (الإمرة والسلطة) مطلقاً، أو سنخ خاص منهما، أو شيء آخر.

---

(١) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ١٤١.
(٢) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآيات: ١٣٧ ـ ١٤٦.
(٣) سورة الحج/ مدنية: ٢٢/ الآية: ٧٨.

معنى السبيل في القرآن:

السبيل في اللغة: (الطريق). والظاهر أنه ـ بالمعنى المادي الجغرافي ـ هو الموضوع له لفظ السبيل بحسب الأصل. واستعمل فيما بعد مجازاً، في الطريق بمعنى (النهج والمذهب)، كما استعمل بمعنى (الحجة والبرهان).

وقد تكرر استعمال (السبيل) في القرآن الكريم، فورد بالمعنى المادي الجغرافي كما في قوله تعالى: ﴿.. **فاتخذ (واتخذ) سبيله في البحر سرباً**﴾(1).

ولكن السبيل استعمل، في غالب الموارد، في الطريق المعنوي: (النهج والاتجاه) وهو المراد من (سبيل الله) حيث ورد هذا التعبير.

واستعمل في بعض الموارد بمعنى (الحجة والبرهان) المقتضيين للوم والمؤاخذة على من قاما عليه، أو المقتضيين للتسلط العقوبي المشروع ـ بزعم صاحب الحجة ـ من قبيل تسلط ذي الحق ـ في الواقع، أو بحسب زعمه ـ على غريمه.

فمن ذلك قوله تعالى:

﴿... **واللاتي تخافون نشوزهن: فعظوهن، واهجروهن في المضاجع، واضربوهن. فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا...**﴾(2).

والمراد: إِنَّهُنَّ بطاعتهن لم يعد لكم حجة عليهن تبرر التسلط العقوبي عليهن بالهجر والضرب.

وقوله تعالى:

﴿**ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك. ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك، إلا ما دمت عليه قائماً، ذلك: بأنهم قالوا: ليس علينا في**

---

(1) سورة الكهف/ مكية: ١٨/ الآيتان: ٦١ و٦٣.
(2) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٣٤.

الأميين سبيل . . .﴾(١).

والمراد: أنهم - بزعمهم - يقولون إنه لا حجة، ولا برهان عليهم، يقتضيان لومهم وذمهم، أو التسلط عليهم بالعقوبة، في أخذهم مال من ليس يهودياً مثلهم.

وقوله تعالى:

﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى، ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون، حرج إذا نصحوا لله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل. . . ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم، قلت: لا أجد ما أحملكم عليه، تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون. إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء، رضوا بأن يكونوا مع الخوالف. .﴾(٢).

المراد: أنه لا حجة على ذوي الأعذار تقتضي لومهم، أو عقوبتهم فهم بإحسانهم أغلقوا المنافذ التي تؤدي إلى لومهم، والتسلط عليهم بالعقوبة إنما السبيل (الحجة) على القادرين المقصرين، وهو يقتضي لومهم وذمهم. والمقابلة في الآيتين بين نفي السبيل وإثباتها، تزيد ما ذكرناه وضوحاً.

وقوله تعالى:

﴿ولمن انتصر بعد ظلمه، فأولئك ما عليهم من سبيل، إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق. أولئك لهم عذاب أليم﴾(٣).

المراد: إنَّ دفاع المظلومين عن أنفسهم حق لهم، وليس عدواناً يحتج به عليهم للومهم، وذمهم، والتسلط عليهم بالعقوبة. إنما السبيل (الحجة) التي تقتضي اللوم والعقوبة، هي على الظالمين.

وقوله تعالى:

---

(١) سورة آل عمران/ مدنية: ٣/ الآية: ٧٥.
(٢) سورة التوبة/ مدنية: ٩/ الآيات: ٩١ - ٩٣.
(٣) سورة الشورى/ مكية: ٤٢/ الآيتان: ٤١ - ٤٢.

﴿.. فإن اعتزلوكم، فلم يقاتلوكم، وألقوا إليكم السَّلم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ﴾[1].

المراد: إنَّ الكفار المحايدين ليس عليهم (سبيل) حجة تقتضي محاربتهم، ومعاقبتهم. بعبارة أخرى: ليس لكم عليهم حجة تقتضي التسلط عليهم بالعقوبة والمحاربة.

ففي هذه الآيات، ولعل في القرآن غيرها، ورد لفظ (السبيل) بهذا المعنى الذي ذكرناه نفياً في حالات وإثباتاً في حالات أخرى. ومن هذه الموارد الآية التي استدل بها القائلون بعدم مشروعية تولي الكافر لوظيفة في الدولة الإسلامية. وعلى هذا المعنى فالمراد بالآية إنَّ الله تعالى لن يجعل للكافرين سبيلاً (حجة وذريعة) على المؤمنين تقتضي لومهم، وتصسوب، وتصحح سلوك الكفار مع المسلمين. وهذا المعنى أجنبي عن مقامنا، فليست الآية في مقام بيان نفي جعل الحكم الشرعي المقتضي للتسلط والإمرة، وليس لسانها لسان ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ و «لا ضرر ولا ضرار».

ويزيد الأمر وضوحاً بعد النظر في محتملات الآية الكريمة، وما ورد في تفسيرها والمراد من لفظ (السبيل) فيها.

الإحتمالات في الآية، والتحقيق في المراد منها:

روي عن الإمام علي (ع)، وابن عباس، والسدي، تفسير (السبيل) في الآية بأن المراد به: الحجة يوم القيامة. ولعل ذلك من جهة قوله تعالى في الآية: ﴿.. فالله يحكم بينكم يوم القيامة...﴾. وهذا لا ينافي أنَّ الله لن يجعل للكافرين حجة في دار الدنيا أيضاً.

ويحتمل أنْ يكون المراد منها أنَّ الله تعالى لن يجعل للكافرين حجة على المؤمنين، في مقام البرهان والاستدلال على صحة وحقيقة الإسلام، وبطلان الكفر. فليس للكافرين سبيل (حجة) تثبت صحة ما هم عليه من الاعتقاد في مقابل الإسلام. فيكون المراد من (السبيل): الغَلَبة بالدليل والبرهان، في مجال الاعتقاد.

---

(١) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٩٠.

كما يمكن أنْ يكون المراد أنه لا حجة لهم تثبت صحة وسلامة سلوكهم في موقفهم من الإسلام والمسلمين، المبني على اعتقادهم الفاسد، بحيث يحتجون بها على المؤمنين، ويبررون بها موقفهم وسلوكهم، ولعل هذا المعنى أوفق بالآية بملاحظة السياق الذي وردت فيه كما سيأتي.

وهذا المعنى أجنبي عن محل البحث تماماً كما لا يخفى.

ويحتمل أنْ يكون المراد منها: إنَّ هؤلاء المنافقين يتوهمون أنهم بسلوكهم المذبذب، بين الكفار والمسلمين، يجدون سبيلاً (حجة/ذريعة) على المسلمين لخداعهم، والنيل منهم. ولكن الله تعالى بما كشف من سلوكهم ونواياهم (في الآيات السابقة)، ويكشف عنها دائماً، لن يجعل لهم هذه الحجة والذريعة، بل سيفضح خططهم، ليكون المؤمنون دائماً على بينة منها.

ويؤيد هذا الإحتمال قوله تعالى في الآية التالية: ﴿**إنَّ المنافقين يخادعون الله. وهو خادعهم...**﴾.

وهذا المعنى أجنبي عن مقام البحث كما لا يخفى.

ويحتمل أنْ يراد من (السبيل): الطريق، بمعنى مجازي، هو التمكين والقدرة، بأن تمكنهم وسائلهم في الكيد والتآمر من السيطرة على المسلمين، والتحكم بهم سياسياً، ويكون المراد من الآية إنَّ الله لن يمكن الكفار من المسلمين، لأن أحكام الإسلام السياسية، والاجتماعية، وغيرها، تجعل الكفار عاجزين عن التمكن من المسلمين، وفاقدي القدرة على غلبتهم، إذا التزم المسلمون بأحكام الإسلام.

وهذا لا ينافيه حصول خلاف ذلك في الواقع، حيث أن تمكن الكفار من بعض المسلمين، وسيطرتهم عليهم، ليس ناشئاً من قصور التشريع الإسلامي، وإنما هو ناشيء من عدم التزام المسلمين بأحكام الإسلام، في شؤون المجتمع والدولة.

وهذا المعنى أجنبي عن محل البحث، وهو كون الدولة الإسلامية هي ذات السيادة، والحكومة الإسلامية هي الحاكمة، وكون المسلمين يحكمون أنفسهم، ولا يتحكم بهم أحد من الكفار. وهذه الحكومة الإسلامية السيِّدة تولِّي

بعض مواطنيها غير المسلمين، المعلومي الإخلاص والخبرة، بعض المسؤوليات الحكومية. فإنّ الآية لا تدل على المنع من ذلك.

وبالجملة، فإن التأمل في مجموع الآية المباركة، وفيما قبلها وما بعدها من الآيات التي قص الله تعالى فيها حال المنافقين، وعلاقتهم بالكافرين والمؤمنين، يكشف عن أنّ الفقرة التي ذكرت دليلاً على عدم المشروعية في محل البحث، ليست كلاماً مستقلاً عن الآية، وعن ما قبلها، وما بعدها، بل هي نتيجة لما ذكره الله تعالى قبلها من حال المنافقين، وترددهم بين الإيمان والكفر، وأنّه معذبهم (وربما يكون المراد العذاب الدنيوي بالهزيمة والإذلال)، وكونهم يوالون الكفار ابتغاء العزة ﴿فإن العزة لله جميعاً﴾ ونهي المؤمنين عن الجلوس معهم إذا خاضوا في الاستهزاء بآيات الله، وتربّصهم بالمؤمنين وتملقهم للكفار، ولا مبدأ لهم، وهم يبطنون موالاة الكفار ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ وهذه نتيجة لوضع الكفار والمنافقين، حيث أنهم سيهزمون في النهاية إذا التزم المسلمون بالإسلام.

وجاء موضع الاستدلال توطئة لما بعده، حيث بين الله تعالى أن المنافقين ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾ (١٤٢) وهم مذبذبون (١٤٣) ﴿.. لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً. إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا﴾ (١٤٤ ـ ١٤٥).

فالآية ليست واردة في مقام التشريع، ولا لبيان الجعل التكويني لعدم السبيل، وإنما هي في مقام تقرير حقيقة مجتمعية موضوعية هي: إنّ الكافرين من المؤمنين لن يأتي من طريق (سبيل) قصور الإسلام ـ عقيدة وشريعة ـ عن ضمان السيادة والنصر. وإذا غلب المسلمون على أمرهم، وتمكن الكفار منهم، فإن ذلك يكون من طريق آخر هو تقصير المسلمين، وعدم التزامهم بالإسلام.

فالآية المباركة من قبيل قوله تعالى: ﴿وأن لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماءً غدقا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا

---

(١) سورة الجن/ مكية: ٧٢/ الآية: ١٦.

عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾[1].

وبالجملة فإن السبيل (التمكين والقدرة) بما هو حقيقة موضوعية مجتمعية لشخص على شخص، أو جماعة على جماعة، ليس مطلقاً، وإنما هو ما ينشأ لوجود أسبابه ومبرراته الموضوعية بوجدان الغالب لأسباب القدرة مع قابلية المغلوب للهزيمة بسبب فقدانه لأسباب المناعة، وامتلاك القدرة.

ونلاحظ أنَّ الآية نصَّت على أنَّ الله لن يجعل سبيلاً على (المؤمنين) وليس على (المسلمين). ومن المعلوم أن المؤمنين هم المسلمون المتقون، الواعون، الملتزمون بالإسلام، عقيدة وشريعة، وهم أعلى درجة في الالتزام من سائر المسلمين. وهؤلاء هم الواجدون لأسباب القوة، والمناعة ضد الكفار الذين لن يكون لهم سبيل وقدرة وتمكن من السيطرة.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الآية على جميع الاحتمالات واردة لبيان حقيقة لا علاقة لها بمجمل بحثنا، وهي مشروعية أو عدم مشروعية تولي الكافر المخلص الخبير، للوظيفة في الحكومة الإسلامية.

حديث: «الإسلام يعلو..»:

وأما الاستدلال بحديث: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، والكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يورثون» فيتوقف على كونه ظاهراً في كون نفس تولي الكافر لوظيفة في الحكومة الإسلامية من قبل الحكومة الإسلامية علواً على الإسلام.

والجواب عنه إن (العلو) يمكن أن يرى منه أحد معنيين:

إما علو عقائد الإسلام، ومبادئه، وشريعته. حيث أنها حق، وغيرها باطل، فهي عالية علو الحق على الباطل.

وإما علو المسلمين بالإسلام، بمعنى أنهم باعتبارهم مسلمين لا بد أنْ تكون مصلحتهم، وموقعهم الاعتباري، محفوظين في جميع الحالات، ولا

---

(١) سورة الأعراف/ مكية: ٧/ الآية: ٩٦.

يجوز أن تهدر مصلحتهم، أو يكونوا في موقع الدُّونية والمهانة بالنسبة إلى غيرهم.

والظاهر من تطبيق الكلية (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه) على قضية الميراث في ذيل الرواية أن المراد هو المعنى الثاني.

وهذا المعنى أجنبي عن محل البحث، فإنَّ تولي المواطن غير المسلم الخبير المخلص، لوظيفة في الدولة الإسلامية، بتولية منها، ليس علواً على الإسلام، ولا على المسلمين، مفهوماً ومصداقاً. وليس فيه تفريط بمصلحة المسلمين، أو إهانة وحط لمركزهم الاعتباري، وكرامتهم. بل فيه ممارسة لسيادتهم، وسيادة الدولة الإسلامية، وفيه حفظ لمصلحة المسلمين، باعتبار استقامة أمر الدولة، ونجاح أعمالها.

وبالجملة إنَّ الدولة الإسلامية، حين تنصب متولياً على مصلحة من المصالح، فإنها تمارس سيادتها وتعمل (علوها). وكل من يتولى مسؤولية في هذه الدولة سواءً أكان مسلماً، أم كافراً، فهو تابع لها، وعامل بمقتضى إرادتها وإرادة القيادة الإسلامية القيمة عليها.

فالمراد من الرواية مختلف مفهوماً مع محل البحث.

عزة المسلمين:

دلت جملة من الآيات، والسنة القطعية، على أنَّ الله تعالى قد جعل العزة للمؤمنين والمسلمين، ويستفاد منها أن الله تعالى لم يجعل في الشريعة حكماً يخالف ذلك، ويلزم منه ذلة المسلمين، وهوانهم. وكل ما يستلزم ذلك فهو محرم ممنوع منه شرعاً.

وهذا الأمر من ضروريات الإسلام، بل إن كرامة جميع البشر من الأمور الثابتة في الشرع الإسلامي، ولا يجوز إهانة الإنسان وإذلاله إلا بسبب مشروع يُبرر ذلك.

ولكنه أجنبي عن محل البحث كما عرفت، فإن تولي المواطن غير المسلم المخلص الخبير، ليس فيه ما ينافي عزة المسلمين وكرامتهم، بل لعل فيه ما يعزز هذه الكرامة، ويصون هذه العزة، إذ إنَّ قوة الدولة، واستقامة أعمال

الحكومة بأهل الخبرة المخلصين، وهذا ينعكس كرامة وعزة للمواطنين.

الإجماع:

وقد تقدم وجه الاستدلال به، والجواب عنه من وجوه:

الأول: إنَّ هذا الإجماع ليس حجة لأنه لا يكشف عن رأي المعصوم في تولي غير المسلم لوظيفة حكومية في الدولة الإسلامية، فإنَّ هذه المسألة لم تحرر في كلمات قدماء الفقهاء، ولم يرد فيها نص خاص، والظاهر أنَّ المدعين للإجماع قد استندوا إلى النصوص المتقدمة، وأفتوا بالحرمة بناءً على فهمهم لها، فتكون العبرة بدلالتها وليس بالإجماع.

الثاني: إن الظاهر من الأمثلة التي ذكرها مدعو الإجماع لمورده، أو استدلوا عليها بالإجماع، أنَّ الإجماع هنا من قبيل الإجماع على الدليل، أي إنَّ مورد الإجماع هو القضايا التي ثبت الحكم في كل واحدة منها بدليلها الخاص، وليس على كل مورد يكون للكافر فيه سلطة وآمرية على المسلم، ومن ذلك محل البحث، فهذا الأمر لا يعلم انعقاد الإجماع على الحكم فيه.

الثالث: لو سلمنا انعقاد الإجماع وحجيته، فإن معقده مجمل، ولذا فلا يمكن التمسك به في كل مورد تكون للكافر فيه آمرية على المسلم، فلا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن كما هو الشأن في كل دليل لبي، والقدر المتيقن هنا هو الآمريات التي تستلزم ذلاً ووهناً للمسلمين دون ما عداها على ما سيأتي مزيد بيان له. وأما محل البحث فهو خارج عن معقد الإجماع قطعاً.

الخلاصة والقول المختار (القاعدة العامة):

فتحصل من جميع ما تقدم أنه لا دليل على عدم مشروعية تولي غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية الأكفاء المخلصين، للوظائف الحكومية، بحسب حاجة الدولة والمجتمع إلى خبراتهم وكفاءاتهم. وما ذكر دليلاً من الوجوه المتقدم ذكرها، قد عرفت عدم دلالة شيء منها.

فالقاعدة العامة في علاقات المسلمين بغير المسلمين في المجتمع، وفي علاقة الدولة الإسلامية بمواطنيها غير المسلمين، هي: «إن كل علاقة عمل واستعمال تستلزم، أو تتضمن ذلاً، وهواناً، ودونية معنوية، واعتبارية،

واسياسية، أو تستلزم، أو تتضمن افساداً لمصالح المسلمين، أو تفويت مصلحة غير متداركة، فهي علاقة محرمة تكليفاً وباطلة وضعاً، وكل ما لا يوجب ذلك، ولا يتضمنه ولا يستلزمه (ولم يرد دليل خاص بالمنع منه)، فهو مشروع تكليفاً ووصفاً».

ومقتضى ذلك أنَّ لأولياء الأمور في الدولة الإسلامية، أن ينصبوا الأكفاء، وأهل الخبرة المخلصين، من مواطني الدولة غير المسلمين، للوظائف والمسؤوليات المناسبة لخبرتهم، وكفاءتهم، بحسب حاجة الدولة، والمجتمع، ولهؤلاء الموظفين أن يمارسوا السلطات التي تخولهم وظائفهم ممارستها في حدود هذه الوظائف، للقيام بواجباتهم الوظيفية، في خدمة الدولة الإسلامية وشعبها.

إشكال ودفع:

منشأ الالتباس في المسألة:

إنَّ الموقف الفقهي المشهور في هذه المسألة، كما صاغه الفقهاء، رضوان الله عليهم، كما هو الحال في كثير من القواعد الفقهية الأخرى، نموذج لتناول القاعدة الفقهية العامة من زاوية النظرة الجزئية والفردية، أو من خلال رؤية الظروف المجتمعية السائدة، وهذا يؤدي إلى اجتهادات لها طابع العموم والاطلاق، بينما هي في الحقيقة مبنية على اعتبار محدود ونسبي، ولذا فلا بد للفقيه من التدقيق في المسائل التي تتصل بتكوين المجتمع، وعلاقاته وانشطته، وقضايا الدولة والحكومة، السياسية والتنظيمية، وبالجملة كل ما عدا العبادات ورد فيه تعبد خاص، لاستبيان الاجتهادات التي وضعت في صيغة مطلقة، وهي في الحقيقة نسبية نتيجة لانبنائها على نظرة فردية تجزيئية، أو لتأثرها بظروف، وعادات، وتقاليد خاصة، أو أنماط في التنظيم والسلوك، في ظروف تاريخية ماضية.

لقد طغت النظرة الفردية الجزئية على جوانب كثيرة من حركة الاجتهاد عند فقهاء المسلمين، وإنْ كانت هذه الظاهرة أكثر بروزاً في حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية. ولهذه النزعة الفردية التجزيئية في حركة الاجتهاد الشيعي

الإمامي أسبابها، وظروفها التي شرحناها في دراسة لنا مختصرة عن الاجتهاد في الإسلام[1].

وقد ذكروا لهذه القاعدة (قاعدة نفي السبيل) جملة من الموارد، وهي على ثلاثة أقسام:

أحدها: تنطبق عليه القاعدة، من جهة كون الإمرة، والولاية، سبباً للذل، والمهانة، والمفسدة، أو تفويت المصلحة، أو ملازمة لذلك.

إشكال ودفع:

وهنا يمكن أنْ يشكل البعض بأنَّ ما ذكر يقتضي مشروعية تولية الكافر على الأعمال والمهمات المتضمنة لسلطة اتخاذ القرارات، ولا يقتصر الأمر على خصوص الوظائف التنفيذية المحضة.

والجواب على ذلك:

أولاً: إنّنا نلتزم بذلك في محل البحث، لأنَّ القرارات التي يتخذها المسؤول الكافر في الحكومة الإسلامية، في مجال اختصاصه، وحدود وظيفته، لا بد أنْ تكون منسجمة مع السياسة العامة، والقرارات العامة، التي اتخذتها قيادة الدولة الإسلامية، فقرارات المسؤول الكافر تطبيق للسياسة العامة للدولة، وليست قرارات تأسيسية تضع السياسة العامة للدولة في مجال وظيفته.

ومحل كلامنا هو في إطار الصيغة التنظيمية للدولة الحديثة، التي توضع فيها السياسة العامة وتفاصيلها من قبل هيئات، وليس في إطار صيغة الدولة كما عرفت في (نظام الخلافة)، وحكومات التغلب، حيث كانت السياسة تعبيراً عن أهواء ومزاج شخص، والقرارات شخصية، وحيث كانت الوظيفة شخصية ترتبط بالشخص، ومصالحه، وفهمه، وعلاقاته.

ومن المعلوم إنَّ القرارات في صيغة الدولة الحديثة، نادراً ما تكون ذات طابع شخصي، وإنما هي تعبير عن جملة من الآراء، والتوجهات، لهيئات

---

(١) قدمت إلى الملتقى الفكري، المنعقد في (الجزائر)، في مدينة (قسنطينة) وقد نشرت مرات عدة، آخرها مجلة (الاجتهاد) الصادرة في بيروت (العدد التاسع/ السنة الثالثة/ خريف: ١٩٩٠ م - ١٤١١ هـ).

متنوعة في قيادة الدولة، وإدارتها العامة،

وقد عرفت أنَّ الأدلة العامة والخاصة قد دلت على حرمة وبطلان خصوص ما فيه ذل، ومهانة، ومفسدة، أو تفويت للمصلحة بالنسبة إلى المسلمين، وإلى الدولة الإسلامية، وأمَّا ما كان فيه مصلحة للمسلمين، وانتظام أمورهم، فلا دليل على بطلانه وعدم مشروعيته، والمعيار في المسألة هو وجود المصلحة والمفسدة المعنويتين والماديتين، وأمَّا التعبُّد المحض فهذه المسألة بعيدة عنه جداً.

وثانياً: بالنقض بالموارد الكثيرة التي دلت العمومات، والمطلقات، والسيرة القطعية، على مشروعيتها، وأفتى الفقهاء بصحتها وإباحتها، تكليفاً ووضعاً. واتفاقهم على جواز الاستعانة بالحرب الجهادية، بأهل الذمة، والمشرك الذي تؤمن غائلته[1].

ودليلها ـ كما أشرنا ـ بالإضافة إلى العمومات والمطلقات ـ السيرة القطعية المستمرة منذ زمان النبي (ص)، وطيلة عهود الأئمة المعصومين (ع) والغيبة الصغرى.

فقد قامت هذه السيرة على صحة ونفوذ عقود الإجارة، والزراعة، وغيرها من المعاملات التي يكون فيها غير المسلم صاحب العمل، ويكون المسلم عاملاً، أو مزارعاً، أو مضارباً، في أعمال قد يكون فيها عدد من المسلمين، ومن ذلك ما روي عن سيرة الإمام علي (ع) أنه عمل لأحد اليهود في سقي حديقته بالأجرة.

ومن ذلك في عصرنا ما لو أسس الكافر شركة تجارية، وصناعية، أو أنشأ مزرعة، أو مصنعاً، واستأجر مئات، وربما ألوف المسلمين للعمل فيها، فإنَّ عمومات ومطلقات التجارة عن تراض، والوفاء بالعقود، والسيرة القطعية، تدل على الصحة، والقول بعدم المشروعية، وعدم الإباحة والصحة، مجازفة بلا دليل.

ومحل بحثنا من هذا القبيل، مع ملاحظة: إنَّ غير المسلم في مسألتنا مستخدم من قبل الدولة الإسلامية، ومن قبل ولاة الأمور المسلمين، فهو في

---

(١) جامع المقاصد: ٣/٣٨٩، وغيره.

الحقيقة تابع للمسلمين، والسبيل عليه للمسلمين، وسلطته على المسلمين بحسب اقتضاء وظيفته ليست ولاية ابتدائية، وإنما هي تولية معير، وطريق، لولاية ولاة الأمور المسلمين، في المجال الذي يعمل فيه الموظف غير المسلم، بحسب اختصاصه وخبرته، فهي سلطة ظلية لسلطة وولاية من فوقه، من ولاة المسلمين.

ولا نرى للعمل الحكومي خصوصية تقتضي المنع منه، بل لعل الحكم بالمشروعية هنا أولى من جهة ما ذكرنا من كون غير المسلم في العمل الحكومي تابعاً، ومتفرعاً، وظلاً، للسلطة ذات الولاية التي فوقه، وفي العمل متبوعاً وأصيلاً، خاصة بعد ملاحظة طبيعة العمل الحكومي في الدولة المعاصرة، وأنه عمل وسلطة هيئات، ومجالس، ولجان، وليس عمل وسلطة أفراد.

وخلاصة البحث، إنَّ مجرد كون الكافر متولياً لمسؤولية في الدولة، أو في الحياة العامة، لا دليل على عدم مشروعيته، بل الدليل على المشروعية قائم إلا في حالة ما إذا تضمن ذلك، أو استلزم المذلة، والهوان، والضرر، وحجب المصلحة على المسلمين وعنهم، من النواحي السياسية، والاقتصادية، وغيرها، فهذا الصنف من تولي السلطة ممنوع، ومحرم، وباطل، بدلالة الكتاب، والسنة القطعية، والإجماع القطعي، وأما ما عدا ذلك فالأدلة دالة على مشروعيته من الناحية التكليفية، والوضعية.

ثانيها: لا تنطبق عليه القاعدة، ومنه محل بحثنا، ومنه ما ورد فيه نص خاص، فإن كان معتبراً وتام الحجية والدلالة، يؤخذ به تعبداً إذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال، لأننا لا نرى وجهاً للتعبد المحض في أمثال هذه المسائل.

ثالثها: بعض موارد العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، وردت فيها نصوص خاصة بها، من قبيل الأمثلة التي ذكرناها عند التعرض للإجماع، وهذه تابعة لأدلتها، سواءٌ أثبتت هذه القاعدة، أم لم تثبت.

ومنشأ الالتباس في هذه المسألة، كما ظهر لنا من كلمات الفقهاء، ومما ذكروه دليلاً على (قاعدة نفي السبيل) كما شاع تسميتها بينهم، هو عدم الدقة في تحرير محل البحث من جهة أولى، ومن جهة ثانية من النظر إلى العلاقة بين

المسلمين وغيرهم في المجتمع السياسي الإسلامي (في مجال الدولة والسلطة).

أما من الجهة الأولى: فقد اعتبروا أنّ المراد بـ(السبيل) مطلق السلطة والآمرية، وعمموا الحكم في بعض الموارد الخاصة (من قبيل تملك العبد المسلم، وبينونة الزوجة بإسلامها) على كل آمرية وسلطة.

وقد عرفت أنّ (السبيل) ليس السلطة والآمرية، وإنما هو حجتها وذريعتها، ومجازاً هو التمكين والقدرة، كما عرفت أيضاً، ولكن ليس كل تمكين وقدرة.

ولو سلمنا أنّ (السبيل) هو السلطة والآمرية، فقد عرفت أن عدم المشروعية ليس مطلقاً، وإنما يختص بحصة خاصة من السلطة أو التمكين منها، وهي ما تتضمن أو تستلزم ضرراً بالمسلمين، أو ذلاً وهواناً لهم. وأمّا ما لا يتضمن أو يستلزم ذلك فلا دليل على عدم مشروعيته، بل الدليل قائم عليها، وهو خارج تخصصاً عن (قاعدة نفي السبيل).

ولعلهم ـ أو بعضهم ـ اعتبروا المسألة من المسائل التعبدية المحضة، فاعتبروا كل علاقة بين المسلم وغير المسلم، محرمة وباطلة، وأدى ذلك إلى زيادة في الالتباس على الالتباس الناشىء من عدم تحرير محل البحث.

وأما من الجهة الثانية: فالظاهر أنّ نظر الفقهاء إلى هذه المسألة قد تأثر بالصورة التاريخية للدولة في نظام الخلافة بعد الإمام علي (ع)، وفي حكومات التغلب، حيث كان الحكم في هذا النظام، وهذه الحكومات، حكماً فردياً استبدادياً، وكانت السلطة فيهما في جميع مواقعها ومراتبها فردية من مستوى رئيس الدولة، إلى أدنى المراتب في هيكلية الدولة، بحيث كان المتولي يتصرف بوحي مزاجه، وأهوائه، ؛ ومصالحه، فيمن يتبعه من الأعوان، وفي عامة الناس في مجال إمرته.

وفي هذه الحالة تتضمن السلطة وتستلزم هوان الناس ومذلتهم، وإهدار مصالحهم، وإيقاع الضرر عليهم، حتى إذا كان المتولي مسلماً، فكيف به إذا كان غير مسلم، وقد قلنا إنّ هذه الصورة معلومة الحرمة والبطلان حتى إذا كان

المتولي مسلماً، وهي خارجة عن محل البحث تخصصاً.

ولكن الفقهاء عمموا الحكم دون أن ينبهوا إلى أن طبيعة الدولة والحكومة، وكيفية ممارسة السلطة، لها علاقة بصدق ما اصطلحوا على تسميته بـ(السبيل) ؛ ففي بعض الموارد يصدق على تولي الوظيفة أنه من (السبيل) بحسب اصطلاحهم، وفي بعض الموارد الأخرى لا يصدق ذلك.

ولعل بعضهم تنبه إلى هذه الخصوصية وذكرها، ولم نطلع عليها بسبب قصورنا، رضوان الله عليهم جميعاً، ونفعنا بعلمهم، وجزاهم خير الجزاء، ونستغفر الله من كل ما قد يتوهم منه سوء الأدب معهم.

قاعدة (نفي العلو والاستعلاء):

لعل الأنسب بتشخيص العلاقة الممنوعة شرعاً بين المسلمين وغير المسلمين، تسمية هذه القاعدة بـ (قاعدة نفي العلو والاستعلاء) ، بدل (نفي السبيل).

فإن مفهوم العلو والاستعلاء في القرآن الكريم، كما وصف به غير المسلمين في القرآن الكريم، قبل إعلان الرسالة الإسلامية، وتكون الأمة ببعثه النبي (ص) وبعده، ورد مقارناً لمعاني الظلم، والفساد، والإفساد، والإسراف، والإستكبار، والجحود. وهذه المفاهيم يتكون منها مفهوم (العلو والاستعلاء).

فهو مفهوم سياسي ـ اجتماعي يلخص ويعبر عن العلاقة الفاسدة الطغيانية بين المتلبس به، وبين الناس، والطبيعة، والأفكار.

فهو، بالنسبة إلى الناس والمجتمع، يتضمن معاني: الظلم، والفساد، والإستكبار، والاستضعاف.

وبالنسبة إلى الطبيعة: الإفساد والإسراف.

وبالنسبة إلى الأفكار: جحد الحق.

آيات العلو والإستعلاء:

﴿إن فرعون علا في الأرض، وجعل أهلها شيعاً: يستضعف طائفة منهم،

يذبِّح أبناءهم، ويستحيي نساءهم. إنه كان من المفسدين﴾. (القصص/ مكية: ٢٨/ الآية: ٤).

﴿إنه من سليمان.. ألا تعلوا علي، وأتوني مسلمين﴾ (النمل/ مكيـة: ٢٧/ الآية: ٣٠ ـ ٣١).

﴿ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون، وجاءهم رسول كريم: أن أدوا إلى عباد الله.. وألا تعلوا على الله..﴾ (الدخان/ مكية: ٤٤/ الآيات: ١٧ ـ ١٩).

﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب: لتفسدنَّ في الأرض مرتين، ولتعلنَّ علواً كبيراً﴾(الإسراء/ مكية: ١٧/ الآية: ٤).

﴿وقد أفلح اليوم من استعلى﴾ (طه/ مكية: ٢٠/ الآية: ٦٤).

﴿.. وإن فرعون لعالٍ في الأرض، وإنه لمن المسرفين﴾ (يونس/ مكية: ١٠/ الآية: ٨٣).

﴿ولقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين: من فرعون إنه كان عالياً من المسرفين﴾ (الدخان/ مكية: ٤٤/ الآيتان: ٣٠ ـ ٣١).

﴿.. ثم أرسلنا موسى وأخاه... إلى فرعون وملئه، فاستكبروا، وكانوا قوماً عالين﴾ (المؤمنون/ مكية: ٢٣/ الآيتان: ٤٥ ـ ٤٦).

﴿قال: يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟ استكبرت أم كنت من العالين؟﴾ (ص/ مكية: ٣٨/ الآية: ٧٥).

﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض، ولا فساداً..﴾ (القصص/ مكية: ٢٨/ الآية: ٨٣).

﴿وجحدوا بها، استيقنتها أنفسهم، ظلماً وعلواً..﴾ (النمل/ مكية: ٢٧/ الآية: ١٤).

هل ثمة اختلاف بين الشيعة والسنة في قضايا الإدارة ؟ :

هل يوجد خلاف من الناحية الفقهية، في هذه الأحكام الأساسية للإدارة في الدولة الإسلامية، بين الشيعة والسنة؟

إنّ هذه الأحكام مبنية على مباني الفقه الشيعي الإمامي في مسألة تكوين الدولة ونصب الحكومة الإسلامية. وينبغي أنْ تكون متوافقة مع الاتجاه الفقهي في المذاهب السنية، فيما يتعلق بالأحكام الأساسية للإدارة، لأنّ الأصل الأولي في مسألة سلطة الانسان على الإنسان، وعلى الطبيعة، متفق عليه بين الاتجاهين الفقهيين.

ولم يخرج أحد عن الأصل الأولي ـ عند أهل السنة ـ في مسألة سلطة الإنسان على الإنسان، غير النبي (ص) بما دل على ذلك من النص القرآني. وأما من عداه من الناس فمحكومون جميعاً بأصالة عدم ولاية أحد على أحد.

والدليل المخرج عن الأصل الأولي في سلطة الإنسان على الإنسان وعلى الطبيعة، بالنسبة إلى غير النبي (ص) من الناس، ليس إلا دليل وجوب حفظ النظام، ودليل مشروعية تكوين الدولة ونصب الحكومة بعد النبي (ص).

وهذا الدليل ـ كما يظهر من كلماتهم التي تقدمت في بعض الفصول السابقة ـ هو وجوب حفظ النظام. وقدْ عرفت أنّ هذا الدليل لبي عقلي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

كما أنهم في نصب الحاكم يعتمدون طريقة الشورى، حسب ما استقر عليه نظر الباحثين المعاصرين في الفقه السياسي من أهل السنة. ولا يوافقون ـ فيما نعلم ـ على طريقة العهد وطريقة التغلب.

وطريقة الشورى ـ إذا لم تتضمن تفويضاً مطلقاً للحاكم، وهو ما يمكن المناقشة في مشروعيته من الأساس، واقتصرت الشورى على نصب الحاكم بما هو حاكم سياسي مقيد بالشرع، ومقيد بالشورى في ممارسة الحكم ـ فإنَّ غاية ما تدل عليه بالدلالة الالتزامية هو مشروعية الحد الأدنى من السلطة على المواطن، والحد الأدنى من تقييد سلطة الإنسان على الطبيعة.

ويتضح من هذا أنه على مباني أهل السنة في قضية السلطة، ومبانيهم في قضية تكوين الدولة ونصب الحكومة، لا يوجد دليل على مشروعية التسلط المطلق على الناس من قبل الإدارة، كما لا يوجد دليل على مشروعية التقييد المطلق لسلطة الإنسان على الطبيعة.

وعلى هذا فإنَّ الموقف الفقهي الإسلامي ـ على مباني الشيعة والسنة الفقهية ـ من مشروعية وحدود السلطة الإدارية، موقف واحد ليس فيه خلافات أساسية، سوى مسألة واحدة هي: (تولية المواطنين غير المسلمين لوظائف حكومية في الدولة الإسلامية)، حيث ذهب أهل السنة إلى مشروعية ذلك، وقد مورس في نظام الخلافة، وذهب مشهور فقهاء الشيعة إلى عدم مشروعيته، كما عرفت ذلك في الفصل المتقدم.

القسم الثاني

الإدارة الإسلامية في عهد الرسول (ص)

تمهيد ـ مجال البحث:

١ ـ يثرب:

إنَّ مجال هذا البحث من الناحية الجغرافية، يبدأ ببقعة (يثرب = المدينة المنورة)(١)، لأن الإدارة الإسلامية لم تطبق في بدايتها على رقعة جغرافية

(١) ذكر المحدثون، ومؤرخو السيرة، أنَّ النبي (ص) كان لا يذكر كلمة (يثرب) أبداً، وأنَّهُ أمر المسلمين باستعمال اسم (المدينة)، وإهمال كلمة (يثرب)، ونسبوا إليه (ص) أنه قال: «يقولون يثرب، وهي المدينة».

وذكر (السمهوري) في كتابه (وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى) أنَّ النبي (ص) نهى عن تسمية المدينة (يثرب). وأنَّ (البخاري) ذكر في تاريخه حديثاً نسبه إلى النبي (ص): «من قال يثرب فليقل: المدينة، عشر مرات».

وروى (أحمد بن حنبل* (ت ٢٤١ هـ)، وأبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء (ت ٤٥٨ هـ)* ، حديثاً عن النبي (ص)، قال فيه: «من سمّى المدينة يثرب، فليستغفر الله ثلاثاً».

وقال (عيسى بن دينار)*: «من سمّى المدينة يثرب، كتبت عليه خطيئة!». وقد غدا اسم (المدينة) علماً على مدينة الرسول (ص) في حياته، وهجر اسم (يثرب) في الاستعمال.

(*) أحمد بن حنبل، صاحب المذهب، مشهور. ولد في (بغداد سنة ١٦٤ هـ)، وتوفي فيها (أوائل سنة ٢٤١ هـ).

(*) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء (ت: ٤٥٨ هـ) حنبلي. له كتاب (الأحكام السلطانية).

(*) عيسى بن دينار. ذكره ابن حجر العسقلاني في (التهذيب)، وقال: إنَّ البخاري وثَّقَهُ.

مكتملة، وإنما نمت الإدارة واتسعت باتساع الرقعه الإسلاميه التدريجي، في عهد النبي (ص)، بدخول مناطق شبه الجزيرة العربية في الإسلام.

لقد بدأت الإدارة الإسلامية في (يثرب = المدينة المنورة) واقتصرت عليها مدة من الزمن، ثم اتسعت. ولكن المدينة بقيت دائماً مركز الإدارة، لأنها كانت مركز الدولة.

وقد بنيت الإدارة الإسلامية على غير مثال، فلم يكن في المدينة (يثرب) ـ فيما يبدو ـ سلطة مركزية وزعامة حاكمة مسؤولة عن تنظيم المجتمع اليثربي، تستتبع وتستلزم مهمات إدارية تقتضي إنشاء سلطات إدارية، وتعيين أشخاص يتولونها.

ويبدو أنه لم يكن ثمة (مجتمع يثربي)، بالمعنى العلمي الاصطلاحي لهذا التعبير، وإنما كانت ثمة (جماعات) قبلية: (أوس، خزرج، مقيمون من عشائر أخرى، اليهود).

وقد كان لهذه القبائل العربية واليهودية رؤساء بلا ريب. ولكن (مدينة يثرب) لم يكن فيها رئيس تتمركز السلطة في يده. كما لم يتكون من مجموع رؤساء القبائل والعشائر (مجلس) يتولى الحكم، والتنظيم، والقيادة.

٢ ـ مكة:

أما في مكة: حيث ولد النبي (ص) ونشأ، وحيث بعث بالإسلام وبدأت الدعوة، وحيث اشتهر أمر الدعوة، ودعي إلى اعتناقها العشيرة والأقربون، ثم سائر الناس على مدى اثني عشر عاماً ـ فقد كان الأمر على خلاف (يثرب = المدينة)، حيث تشكلت فيها حكومة قبلية شبه جمهورية، وإدارة ذات مهمات محددة.

دار الندوة:

فقد كان رؤساء عشائر قريش يجتمعون في (دار الندوة)[1]، ويتداولون في

---

(١) لم تكن (دار الندوة) بناء عاماً، وإنما هي دار (قصي بن كلاب) الذي كانت له رئاسة =

اجتماعاتهم الرأي في قضاياهم العامة التي تتصل بأمور الحرب، والأمن، والتجارة، وشؤون الحج، والعلاقات الخارجية مع القبائل، والدول، وقضاياهم الخاصة.

وبالجملة، فقد قال المؤرخون وكتاب السيرة عن دار الندوة «إنّها سميت (الندوة) لأنهم كانوا ينتدون بها، أي يجتمعون للخير والشر، وفيها كانت قريش تقضي أمورها، فما تنكح امرأة، ولا تدرع جارية[1]، ولا يتزوج رجل من قريش، ولا يتشاورون في أمر نزل بهم، ولا يعقدون لواءً لحرب قوم من غيرهم إلا فيها. ولا يعذر[2] لهم غلام إلا في «دار الندوة» ولا تخرج عير من قريش فيرحلون إلا منها، ولا يقدمون إلا نزلوا فيها»[3].

مهمات الادارة المكية:

ويبدو أن المسؤوليات والمهمات الكبرى في (مكة) كانت إحدى عشرة، هي التالية:

١ ـ حجابة الكعبة:

والمتولي لها يحمل مفاتيح الكعبة. وكانت لـ(بني عبد الدار). ويذكر مؤرخو السيرة أن النبي (ص) أبقاها في أيديهم بعد فتح (مكة).

٢ ـ الرفادة:

وهي مهمة إطعام الحاج في الموسم. سنّها (قصي بن كلاب). وجرت قريش عليها حتى جاء الإسلام، واستمرت في العهد الاسلامي. وكانت لـ(بني هاشم)، وقيل: لـ(بني أسد). وذهب البعض إلى أنها كانت لـ(بني نوفل) ولعل الجميع تعاقبوا عليها، أو تداولوها. وكانت قريش تجمع من أموالها، في كل عام، لهذه الغاية.

= عامة، وزعامة مطلقة، على قريش، فاتخذوا داره مركزاً لهم، واستمروا على ذلك بعد وفاته، وقيل إنها أول دار بنيت بمكة.

(١) ادرعت الجارية: لبست الدرع، وهو القميص، كناية عن بلوغها سن الزواج.

(٢) إعذار الغلام: ختانه (قاموس).

(٣) ابن سعد: الطبقات ١/ ٧٠ و٧٧، وابن هشام، السيرة: ١/ ١٣٠، والبلاذري، فتوح البلدان: ص ٧٠، والطبري: ٢/ ٢٥٨.

٣ ـ السقاية والعمارة:

وهي مهمة توفير الماء للحاج في الموسم. وهي مهمة صعبة ومكلفة إذا لاحظنا ندرة المياه في (مكة). كما أنهم كانوا يكرمون الحاج بالشراب، وهو الماء ينبذون فيه الزبيب. وكانت تجمع الأموال من قبائل قريش لهذه الغاية.

ويلحق بالسقاية العمارة، وهي مراقبة الحاج من حيث سلوكهم في الحرم، وإلزامهم ألا يرفعوا أصواتهم، وألّا يتكلموا بهجر، ولا رفث.

وكانتا لـ(بني عبد مناف)، وقد تولاهما (العباس بن عبد المطلب) في نهاية العهد الجاهلي.

٤ ـ اللواء:

وهذا منصب عسكري. وكانت لهم راية اسمها (العُقاب) يرفعونها في حالة الحرب. وكانت لـ(بني أمية)، وفي بني (عبد الدار).

٥ ـ القبة والأعنَّة:

يبدو أنه كانت لقريش بعض معدات الحرب، والتجهيزات العسكرية، ذات ملكية عامة. وكانت توضع في مكان خاص يسمى (القبة). كما ورد ذكر مسؤولية (الأعنة)، والمراد بها الخيل، وربما كان المراد منها آمرية الفرسان في أثناء المعركة. وكانت مسؤولية القبة والأعنة لـ(بني مخزوم).

٦ ـ القيادة:

والمراد منها إمارة القوافل أو إمارة المقاتلين، أو هما معاً. وكانت القيادة في بني أمية. وتولاها منهم في آخر العهد الجاهلي (أبو سفيان بن حرب). وقد تولى قيادة قريش في حروبها ضد الإسلام. كما قاد بعض القوافل التجارية، ومنها القافلة التي هاجمها المسلمون في (بدر)، وكانت سبباً لمعركة (بدر) الشهيرة.

٧ ـ الحكومة:

وهي أموال تجمع من التبرعات والنذور (محجَّرة)، مخصصة للآلهة الوثنية في (مكة) من أصنام، وأوثان. تنفق على خدمة هذه الآلهة، وكانت ولايتها لـ(بني سُهم).

٨ ـ الأيسار:

وهي الأزلام التي كانوا يستقسمون بها في الجاهلية، أمام آلهتهم، إذا أرادوا القيام بأمر مهم من حرب، أو تجارة. وكذلك كانوا يفعلون في الأمور الشخصية. وكان القيم على إجراء الاستقسام بالأزلام (بنو جُمح).

٩ ـ الأشناق:

مفردها شنق، وهي ما زاد على الدية خمساً، أو ستاً من الإبل، تعطى حسماً للخلاف ولإرضاء الخصم، والمراد بها هنا أنه إذا حملت قريش ديات قوم منها، أو من غيرها، زادت فيها (شنقاً)، وكانت هذه الوظيفة لـ(بني تيم).

١٠ ـ السفارة:

كانت قريش تدير علاقاتها مع القبائل الأخرى في حالات النزاع والمنافرات، بواسطة مفاوض يسمونه (سفيراً). وقد كانت هذه المهمة لـ(بني عدي)، وآخر من قام بها منهم في الجاهلية (عمر بن الخطاب).

١١ ـ المشورة:

ذكر هذا العنوان في المصادر. وقيل أن المشورة كانت في (بني أسد)، وأن قريشاً كانت لا تجتمع على أمر حتى يعرضوه على صاحب المشورة. ولم يتضح لنا ما إذا كان هذا المنصب من نوع مناصب الكهان.

إنَّ هذه المهمات، منها ما يتعلق بالكعبة وشؤونها، ومنها الأصنام وخدمتها، وهي: (الحجابة، والرفادة، والسقاية، والعمارة، والحكومة، والأيسار).

ومنها ما يتعلق بقضايا النزاع والعلاقات مع القبائل الأخرى، من حرب وسلم ومواثيق، وهي ما عدا المهمات المتعلقة بالكعبة، والحج، والأصنام، والأزلام.

ولا نعرف درجة الصدق التاريخي، والواقعية العملية، لكل واحدة من هذه المسؤوليات، كما أنه ليس مؤكداً كون هذه المسؤولية أو تلك، قد أسندت إلى هذه القبيلة أو تلك، ولكن من المؤكد أن مستوى من التنظيم وتوزيع

المهمات، كان موجوداً في (مكة)، وقد توزعت قبائل قريش جملةً من المهمات فيما بينها.

ويبدو أن المسؤولين عن هذه المهمات كانوا يقومون بعملهم تطوعاً، فلم يكونوا موظفين بأجر، بل كان بعضهم يغرم من ماله، ومال عشيرته، لإنجاز المهمة الموكولة إليه، كما هو الحال في بعض المهمات المتعلقة بالكعبة.

ويبدو أن شؤون التجارة، والقوافل، وأصناف السلع، كانت تنظم في (دار الندوة) باشتراك جميع ممثلي العشائر، ولذا لم توكل إلى مسؤول معين من قبيلة واحدة، وذلك باعتبار أهميتها الفائقة لجميع الأطراف، وهو يقتضي مشاركتهم المباشرة في التخطيط والتنفيذ.

١٢ ـ الايلاف:

ومما يتصل بشؤون التجارة والقوافل، وما تقتضيه من علاقات مع القبائل، على الطرق المؤدية إلى (فارس) و (الروم) و(مصر) و(الحبشة)، (الايلاف)، وهو في اللغة: (أمان الطريق بغير حلف)، وفي الاصطلاح: (كتب الأمان والإذن بالتجارة التي حصلت عليها قريش من حكومات (فارس)، و(بيزنطة: الروم) في (سوريا، ومصر)، ومن حكام (الحبشة) و(اليمن)، والاتفاقات التي عقدتها قريش مع القبائل المقيمة على الطرق إلى هذه البلاد).

والذين حققوا لقريش هذه المكانة الفريدة، والوضع المميز، في تجارة المنطقة هم: (هاشم)، و(المطلب)، و(عبد شمس)، و(نوفل) أبناء (عبد مناف).

١٣ ـ القضاء:

لقد كان للإدارة المكية ثلاثة محاور: الشأن الديني، وهو ما يتعلق بالكعبة والحج، والشأن الأمني ـ العسكري، والشأن التجاري الاقتصادي.

ونلاحظ أن هذه الإدارة كانت خالية من أية مؤسسة قضائية، أو قضاة مسؤولين عن إقرار العدالة في المجتمع المكي، تتصف أحكامهم بالإلزام، وتضمن السلطة تنفيذها.

ولذا فقد كان الظلم الاجتماعي، والاقتصادي، سائداً، ولم تكن ثمة قوة رادعة وقد صور القرآن الكريم هذا الظلم، في آيات كثيرة، في سور عدة. ونزلت في شأن بعض مظاهره، سورة كاملة هي سورة (المطففين). وقد أدى هذا، قبيل بعثة النبي (ص)، إلى تحسس بعض رؤساء العشائر القرشية الذين تداعوا لسد هذا النقص المعيب في النظام المكي، وعقدوا فيما بينهم ما سُمّي بـ(حلف الفضول)، وقد اشترك فيه النبي (ص)، ونوّه به بعد البعثة[1].

وقد توهم بعض الباحثين فذهب إلى أنَّ الإدارة المكية كان فيها مسؤولية قضائية. ومنشأ هذا التوهم هو استعمال لفظ (الحكومة) في عداد مسؤوليات الإدارة المكية، وهو لفظ يوحي بالمحاكمة، والتحكيم، والحكم القضائي. وقد عرفت أنَّ مصطلح الحكومة يُقْصَدُ به أمر آخر، هو الأموال المخصصة للكعبة والأصنام.

خصائص المجتمع المكي:

ويبدو أنَّ تكوُّن الإدارة في (مكة)، نشأ من وجود ثلاث خصائص في مجتمعها وتكوينها، لم تكن موجودة في (يثرب) المدينة، وهي:

١ - إنَّ قريشاً - بعشائرها وبطونها - كانت تشكل أكثرية السكان في (مكة)، وما ربما كان موجوداً فيها من القبائل الأخرى، لم يمثل سوى نسبة ضئيلة من مجموع سكانها. ولعلها كانت خالية من أي سكان غرباء.

إنَّ هذا الوضع السكاني المتجانس حال دون نشوء أية منازعات دموية، أو حروب وعداوات سياسية حادة، في (مكة)، ولم يرو التاريخ أي نزاع مسلح ذا شأن، بين العشائر القرشية.

٢ - إنَّ مكة كانت مدينة تجارية، وكانت قريش تمارس التجارة مع محيطها القبلي، ومع الدول الأخرى التي تقدمت الإشارة إليها.

---

(١) أركان هذا الحلف ثلاث من عشائر قريش، هم: (بنو هاشم)، و(بنو زهرة)، و(بنو تيم). تحالفوا عند (عبد الله بن جدعان) في داره، على التناصف، والأخذ للضعيف من القوي، وللغريب من القاطن. وقال عنه النبي (ص) بعد بعثته: «شهد في دار عبد الله بن جدعان حلفاً، لو دعيت إليه في الإسلام لأجبت» (سيرة ابن هشام: ١٣٣/١).

وتحتاج التجارة إلى تنظيم دقيق للقوافل، وللعلاقات مع الجماعات القبلية التي تمر بها القوافل، ومع سلطات المجتمعات التي تتم التجارة معها.

٣ ـ إنَّ الكعبة في (مكة) أسبغت على قريش امتيازاً مضاعفاً، فهي مكان مقدس عند العرب، ومركز لعبادة الحج التي يتعبد بها العرب من جهة، كما أنها كانت مقراً لآلهة كثير من القبائل التي كانت تقصدها للعبادة والتبرك.

ولذلك فقد كانت (مكة) تستقبل وتستضيف أعداداً كبيرة من الناس، حجاجاً، ومتعبدين، وتجاراً، بمناسبة الحج في موسمه، وبمناسبة وجود الكعبة وآلهة القبائل فيها ـ على مدار العام ـ وبسبب كونها مركزاً تجارياً.

وكان كل ذلك يهيء لشعب مكة (قريش)، مورداً اقتصادياً مهماً، وتعزيزاً لمكانتها السياسية، والاقتصادية، والروحية، بين القبائل العربية، وعند الدول المجاورة.

إنَّ هذه الخصائص الثلاث تقتضي وجود تنظيم وسلطة، إذ من دونهما لا يمكن استغلال الظروف المؤاتية للاستثمار السياسي ـ الاقتصادي في المحيط. وقد استجابت قيادات العشائر القرشية للحوافز التي تولدها هذه الخصائص، فأنشأت التنظيم السياسي ـ الإداري الذي شرحنا ملامحه البارزة.

الإدارة الإسلامية في المدينة

١ - النواة - النقباء الاثنا عشر :

رأينا أن المدينة - قبل الإسلام - كانت خالية من أية سلطة سياسية عامة، ومن أي تنظيم إداري، بسبب فقدان سكانها - عرباً ويهوداً - لأية وضعية مجتمعية متكاملة، تربط وحداتها مصالح مركزية حيوية واحدة.

أما بعد دخول الإسلام إليها، فقد بدأت تتكون فيها الإدارة الإسلامية قبيل الهجرة.

ويمكن اعتبار نواة التكوين الإداري في المدينة (النقباء الاثنا عشر) الذين اختارتهم جماعة (الأوس والخزرج)، بطلب من النبي (ص)، في اجتماع (العقبة الثانية)، الذي تمت فيه البيعة للنبي (ص) من قبل وفد المدينة (يثرب) ألى الحج، وحضره أحد عشر رجلاً من (الأوس)، وتسعة وخمسون من (الخزرج)، بايعوا النبي (ص) على الإسلام، والطاعة، والجهاد، واختاروا من بينهم ثلاثة نقباء من (الأوس)، وتسعة من (الخزرج).

وقد كانت مهمة هؤلاء النقباء إدارية - سياسية - ثقافية، تهدف إلى نشر الإسلام بين أهل (يثرب)، والتمهيد لهجرة النبي والمسلمين إليها.

٢ - في بداية الهجرة - الصعوبات :

لا شك في أنّ النبي (ص) كان على دراية تامة بأهمية التنظيم والإدارة، لعلمه بأنّ ذلك شرط موضوعي لنجاح الدعوة الإسلامية، وترسيخ قواعدها في

مستقرها الجديد، ولتقديمها إلى العالم الخارج عن المدينة، بصورة لائقة ومقنعة.

وكان على خبرة تامة بالجانب التطبيقي لتكوين الإدارة، نتيجة لخبرته المباشرة بذلك، من معايشته للتنظيم السياسي ـ الإداري الذي كان سائداً في (مكة).

ولعل هذه الدراية، وهذه الخبرة، هما وراء طلبه إلى وفد المدينة في (العقبة الثانية)، أنْ يختاروا من بينهم نقباء.

ولكن كان على النبي (ص)، أن يواجه في بداية الهجرة، صعوباتٍ جمةً في تكوين الإدارة في المدينة.

فمن جهة أولى: كانت الإدارة معدومة بين جماعات السكان كما ذكرنا، فلم تكن ثمة أية صورة تحتذى، وأي أساس يمكن البناء عليه. ولم تكن مسألة الإدارة والتنظيم المجتمعي الشامل، جزءاً من ثقافة الفرد والمجتمع في المدينة.

ومن جهة ثانية: كانت العلاقات بين (الأوس) و(الخزرج) من جانب، وبين قبائل الأوس فيما بينها، وقبائل الخزرج فيما بينها، من جانب آخر، وبين هؤلاء جميعاً وبين اليهود من جانب ثالث، علاقات حرب وعداء لا تزال ذكرياتها حية نابضة، ولا تزال مفاعيلها في السلوك ظاهرة.

بل لقد انعكست هذه العلاقات العدائية في كثير من الأحيان، والمتوترة دائماً، على التوزيع السكاني لهذه الجماعات، حيث كانت المجمعات السكنية متباعدة عن بعضها، تسكن كل واحدة منها مجموعة من هذه العشائر.

وكان الوضع الأمني قلقاً ومشكوكاً فيه، وهو ما دفع هذه الجماعات إلى أن تبني في مجمعاتها السكنية، المنفصلة عن بعضها، ما يشبه الحصون العسكرية الدفاعية سموها (الأطام). بحيث يمكن اعتبار (يثرب) مجموعة قرى يسود علاقاتها التوتر والتربص، أكثر من اعتبارها مدينة ذات مجتمع متجانس، متآلف، متعاون.

ومن جهة ثالثة: كان ثمة ثلاث جماعات من السكان في المدينة، منها ما هو مشكوك الولاء للمشروع السياسي الإسلامي، ومنها ما هو معادٍ له، وهي:

١ ـ العرب (غير الأوس والخزرج)، وهم مجموعات من قبائل عربية أخرى، ذكر منهم أفخاذ أو عشائر: (خطمة، بنو واقف، بنو سليم).

فهؤلاء لم يدخلوا في الإسلام في أول الهجرة[١]، وتأخر إسلام كثير منهم إلى السنة الرابعة للهجرة.

٢ ـ المنافقون: وهؤلاء ظاهرهم الإسلام على مستوى الممارسة للشعائر، وربما كان كثير منهم مسلمون على مستوى العقيدة، ولكنهم كانوا معادين ومعارضين للمشروع السياسي الإسلامي، الذي يقضي بتنظيم المجتمع على أساس تشكيله في دولة يقودها ويحكمها النبي (ص).

٣ ـ اليهود: كان اليهود في المدينة يمثلون النقيض الثقافي، والسياسي، والاجتماعي، للإسلام باعتباره ديناً (عقيدة وشريعة)، وباعتباره دولة (تنظيماً سياسياً للمجتمع على أساس الإسلام).

هذه الصعوبات الثلاث، وهي مهمة وخطيرة، واجهت النبي (ص) في مسعاه لتنظيم المجتمع الإسلامي الأول في دولة، ولتشكيل مؤسساته وإدارته.

وقد واجه النبي (ص) هذه الصعوبات، بجملة من التدابير التنظيمية، والتوجيه الثقافي، الممهدة لتكوين المجتمع السياسي والدولة- ولعل أبرز هذه التدابير التنظيمية ـ الثقافية (المؤاخاة).

٣ ـ المؤاخاة:

في سبيل ترجمة الرؤية النظرية إلى واقع معاش، وفي سبيل التمهيد لولادة (الأمة) الجديدة بتركيب مجتمعي ذي صيغة منظورة ذات ملامح، وفي سبيل التغلب على التناقضات الداخلية القائمة بين (الأوس) و(الخزرج)، والتناقضات المتوقعة بين المهاجرين والأنصار.

---

(١) الشيخ عبد الحي الكتاني: التراتيب الادارية، ١/ ٣٨٥.

وفي سبيل إبراز نهج (الألوهة) كما ترجمه الإسلام من خلال (النبوة) في التاريخ والمجتمع :

أقدم النبي (ص) على أول خطوة تنظيمية للمجتمع الجديد هي (المؤاخاة) بين المهاجرين والأنصار.

وهذه هي المؤاخاة الثانية. وكانت المؤاخاة الأولى في (مكة) بين أصحابه من قريش ومواليهم (العبيد المعتقين). فآخى بين عمه (حمزة بن عبد المطلب) ومولاه (زيد بن حارثة)، وبين (عبيدة بن الحارث بن المطلب) و (بلال مولى أبي بكر)، وبين (أبي عبيدة بن الجراح) و(سالم مولى أبي حذيفة). وقد آخى بينهم على الحق والمواساة.

ومن الواضح، أنَّ الهدف من هذه المؤاخاة، هو تحطيم الاعتبار الطبقي، القبلي، والاقتصادي، والتعبير العملي عن مبدأ المواساة والمساواة الإسلامي، إلى جانب تعميق العلاقة الإيمانية بين المسلمين.

أما المؤاخاة الثانية في المدينة فقد كانت بين المهاجرين ـ أحراراً وموالي ـ والأنصار، للأسباب والدواعي التي ذكرناها في مقدمة هذه الفقرة.

وكان الطابع الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ السياسي لهذه المؤاخاة، بارزاً إلى جانب البعد الإيماني ـ الإنساني الذي هو دائماً في أساس كل عمل تنظيمي في الإسلام، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في القسم الأول من هذا البحث.

فقد كانت هذه المؤاخاة تقتضي المشاركة في الأموال والمواريث، إلى أن رفع حكم التوريث بها بقوله تعالى: **﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾**(1).

وبهذا العمل أرسى النبي (ص) أهم مدماك في بناء الأمة المسلمة، ورسخ مفهومها في قلوب وعقول المسلمين، بالقدر الذي تستوعبه الطبيعة البشرية في التحولات الاجتماعية ـ العقدية الكبرى(2).

---

(1) سورة الأنفال/ مدنية: ٨/ الآية: ٧٥، وسورة الأحزاب/ مدنية: ٣٣/ الآية: ٦.

(2) راجع في تفاصيل المؤاخاة الأولى والثانية: السروض الأنف: ٢/٢٥٢ ـ والطبري: التاريخ.

ومن هذا الانجاز التنظيمي، انطلق النبي إلى مستوى أكثر تقدماً في بناء المجتمع السياسي للدولة الإسلامية. ونعرض فيما يلي على وجه الإجمال، المراحل التي مرت بها الدولة الإسلامية في عهد النبي (ص)، ثم نفصّل القول في معالم الإدارة الإسلامية في عهده (ص).

٤ ـ مراحل تكوّن الإدارة الإسلامية في عهد النبي (ص):

مرت الدولة الإسلامية في عهد النبي (ص) في ثلاث مراحل، هي:

أ ـ من بداية الهجرة إلى السنة الرابعة للهجرة، بعد فشل تحالف المشركين ـ اليهود في غزوة الأحزاب (الخندق) ضد المدينة.

ب ـ مرحلة ما بعد غزوة (الخندق) ألى السنة التاسعة للهجرة (عام فتح مكة).

ج ـ مرحلة ما بعد فتح (مكة) ألى حين وفاة النبي (ص).

وقد تطور الوضع التنظيمي والإداري للمجتمع، والحكم في هذه المراحل، بما يتناسب مع كل مرحلة، من اتساع رقعة الدولة جغرافياً، وزيادة عدد المنتمين إليها من المسلمين والمعاهدين، وتنامي المسؤوليات الدفاعية والمالية.

ففي المرحلة الأولى: اقتصر أمر الإدارة على المدينة نفسها. ويظهر من المصادر أن النبي (ص) كان يدير المدينة بصورة مباشرة، ويتولى جميع المهمات بنفسه، ولم يفرغ أشخاصاً لمهمات محددة سوى الأذان، وكتابة الوحي والرسائل. وكان يستخلف بعض الصحابة على المدينة في حال سفره عنها، في الغزوات العسكرية، وغيرها.

وكان المسجد مركز العمل، والاتصالات، والتبليغ، والحكم، والإدارة. وهو أول مؤسسة إسلامية في المدينة.

وفي هذه المرحلة، تنامي عدد سكان المدينة بمهاجري (مكة)، وغيرهم من سائر القبائل، التي كان بعض أبنائها يدخل في الإسلام. فكان عليهم أن يهاجروا إلى المدينة.

ولا بد أنَّ هذه الهجرة قد سببت مشكلات سكنية واقتصادية.

وفي المرحلة الثانية: اتسعت رقعة الدولة بدخول بعض القبائل في الإسلام. وقد تراخى تيار الهجرة إلى المدينة في هذه المرحلة، حيث أبيح للمسلمين أنْ يبقوا حيث هم في قبائلهم، بعد أنْ يعلنوا إسلامهم، إذا كانوا قادرين على حماية أنفسهم من عدوان المشركين.

وفي هذه المرحلة تمثلت الإدارة خارج المدينة، باعتماد أشخاص من هذه القبائل، ممثلين للنبي (ص). وكان هؤلاء في الغالب من رؤساء هذه القبائل، أو من ذوي الوجاهة والزعامة فيها، والذين اتبعتهم قبائلهم في اعتناق الإسلام. وكان هؤلاء يفدون على النبي (ص) في المدينة، ويبايعونه على السمع والطاعة.

وكان يرسل إليهم ممثلين عنه ـ من المهاجرين أو الأنصار ـ من المدينة، للقيام بمهمات تعليمية. ولنا أنْ نفترض قيامهم أيضاً بما تقضي به طبيعة الأشياء من العناية بالمشكلات اليومية التي تنشأ بين أفراد، أو جماعات القبيلة، فيمكن أن نفترض لهذا الممثل، أو ذاك، مهمة شبه قضائية.

وأما المهمات ذات الطابع المالي فلم تكن من شؤون هذه المرحلة، لأنها لم تكن قد شرعت.

وفي المرحلة الثالثة: بعد فتح (مكة)، ودخول الناس في دين الله أفواجاً، اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، فشملت جميع أراضي شبه الجزيرة العربية، وانضوت مدن ومستقرات حضرية مهمة في الدولة الإسلامية، كما دخلت في طاعتها الجماعات البدوية المتنقلة.

وقد اقتضى هذا التطور ـ بطبيعة الحال ـ تطوير الإدارة، كماً ونوعاً، بما يتناسب مع هذا التوسع الجغرافي والبشري.

وقد برزت ملامح، ومعالم الإدارة الإسلامية، في هذه المراحل، في مجالات عدة، تحت القيادة والمرجعية المباشرة للنبي (ص).

٥ ـ المرجعية العليا للقرار: حاكمية الله تعالى / حاكمية النبي (ص):

الأساس الذي تقوم عليه السلطة، وتنبثق منه في المجتمع الإسلامي هو: إنَّ السيادة والحاكمية لله تعالى وحده لا شريك له، وهو المرجع في الدنيا والآخرة، واليه المصير.

وقد حفل القرآن الكريم بالتعبير عن هذه الحقيقة الفعلية البديهية، والإرشاد اليها، في عشرات الآيات الكريمة.

وعلى هذا فشرعية السلطة في المجتمع لا بُدَّ وأنْ تستمد من هذه المرجعية، ولا شرعية لأية سلطة خارجها، ولا شرعية لأية دعوى أخرى في هذا الشأن.

وبذلك قضى الله تعالى في الإسلام على أية نزعة أو تفكير، بالاستناد إلى مرجعية أخرى من قبيلة، أو نخبة، أو زعيم. فقد جردت جميع المرجعيات الأخرى، التي كانت تتحكم بالبشر، من شرعيتها. قال الله تعالى:

﴿قل يا أهل الكتاب! تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله. فإنْ تولوا فقولوا: اشهدوا بأنا مسلمون﴾[1].

والتجسيد الفعلي لحاكمية الله تعالى في العالم، وفي المجتمع، هو الرسول النبي محمد (ص). وقد دلت على هذه الحقيقة عشرات الآيات الكريمة في الكتاب العزيز.

أن هذه الحقيقة = المبدأ التنظيمي يضع مفهوماً جديداً تماماً للسلطة، في الحكم والإدارة، في التاريخ البشري.

فمن خلال هذه الحقيقة تكون (الألوهية) حاضرة في مجرى الحياة اليومي للانسان في المجتمع، من خلال (النبوة) الحاكمة في الزمن التاريخي الذي يحيا الناس، ويعملون فيه.

---

(١) سورة آل عمران/ مدنية: ٣/ الآية: ٦٤.

ويترتب على هذا أن الحكم والإدارة ليسا عملين تنظيميين ماديين فقط، وإنما هما ـ مع ذلك، وفي صميم ذلك ـ عملان روحيان عباديان، باعتبارهما يمثلان استجابة الإنسان، من خلال حضوره ونشاطه في التاريخ و(الزمن التاريخي)، وفي المجتمع ـ لإرادة وتوجيه الله سبحانه وتعالى كما يعلنهما الوحي ويبلغهما النبي (ص).

وقد عبر النبي (ص) عن هذا المفهوم في أعماله التي قام بها ـ باعتباره قائداً وحاكماً ـ لبناء المجتمع السياسي، والدولة، والإدارة، ومنذ البداية، وضع النبي (ص) الإطار العام لمهمته، بما هو قائد وحاكم للأمة، والمجتمع، والدولة، على أساس كونه النبي الرسول، في (الصحيفة).

الصحيفة ـ الإطار العام

بعد المؤاخاة الثانية، في السنة الأولى للهجرة، وقبل واقعة (بدر) مع مشركي (مكة) ـ كما أثبتنا ذلك في دراستنا التحليلية ـ [1]، وضع النبي (ص) (الصحيفة) التي عبر فيها عن الوضع الحقوقي، والعلاقات التنظيمية ـ الإدارية والسياسية للمسلمين ـ بما هم (أمة) ـ مع بعضهم بعضاً، ومع اليهود.

إنَّ الحقيقة المجتمعية ـ السياسية الجديدة في النظام الدولي الذي كان سائداً آنذاك، وهي (الأمة المسلمة) قد وجدت التعبير القانوني الدستوري عنها في (الصحيفة)، التي رسمت الإطار العام للحكم والإدارة في مرحلة التأسيس، في المفاهيم والمقولات التالية:

١ ـ الأمة:

فالمسلمون (أمة واحدة من دون الناس) ـ الفقرة: ٢

وإذا كان الأمر في المجتمع الجديد كذلك، فإنَّ الروابط الأسرية والقبلية ـ التي اعترف بها الإسلام، وأعطاها حيِّزاً في تشريعه، وفي تشكيل المجتمع الأهلي على أساس هذا التشريع ـ قد تجاوزها في التشريع السياسي، وفي تشكيل المجتمع السياسي، واعتبر أن التنظيم المجتمعي ـ السياسي يقوم على أساس العقيدة والانتماء إلى المشروع السياسي للإسلام، وهذا ما كانت

---

(١) في كتابنا المعد للطبع.

المؤاخاة الأولى، والثانية، أحد تعابيره (الفقرات: ١٢، ٢٣، ب ٣٦).

لقد أبقى الإسلام على التجمعات القبلية والعشائرية، واعتبرها أطراً للتعاون الأسري والإنساني، والتماسك الاجتماعي. ولكنه أفرغها من مضمونها السياسي، ولم يعطها ـ في الغالب ـ شخصية إدارية مميزة. ولذا فإنها في المجال السياسي، والحقوقي، والواجبات العامة، لا تسبغ على المنتمي إليها أي امتياز، كما لا يحمله انتماؤه إلى العشيرة، أية تبعة، بسبب ما يرتكبه شخص آخر من تلك العشيرة من جرائم. (الفقرتان: ٣، ١١).

٢ ـ القيادة، والرئاسة، والمرجعية:

نصت (الصحيفة) على قيادة النبي (ص) للأمة، ورئاسته للدولة، ومرجعيته لهما، في الفقرات التالية:

أ ـ «هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين...» (فقرة: ١).

فالكتاب منه (ص)، وهو يمثل السلطة التي قررته ووضعته دستوراً (لأهل الصحيفة)[1] من مسلمين ويهود وغيرهما.

ب ـ «وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنَّ مردَّه إلى الله وإلى محمد...» (فقرة: ٢٣).

وقد جاءت هذه الفقرة في نهاية الفصل الخاص بتنظيم علاقات المسلمين فيما بينهم، وعلاقة الفرد، والأسرة، والعشيرة، بمجموع الأمة.

ونص الفقرة، صريح في العموم لكل ما يقع فيه خلاف، من شؤون شخصية وعامة. كما أنه صريح في كون النبي (ص) قائداً، ورئيساً، ومرجعاً.

ج ـ «وأنه ما كان بين أهل هذه (الصحيفة) من حدث، أو اشتجار يخاف

---

(١) ورد هذا التعبير في (الصحيفة) في مواضع عدة، والمعني به كل من قبل بها سواء أكان من أهل المدينة، أو غيرهم، وسواءً أكان من اليهود، أم العرب غير المسلمين. وهذا التعبير يكشف أن (الصحيفة) قد وضعت لتنظيم علاقات الدولة والأمة فيما جاوز المدينة، وليست خاصة بأهل المدينة وحدهم.

فساده، فإنَّ مردَّه إلى الله، وإلى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه (الصحيفة) وأبرِّه. . .» (فقرة: ٤٢).

وقد جاءت هذه الفقرة في أواخر ما يمكن اعتباره (أحكاماً عامة) للمجتمع السياسي المكوَّن من المسلمين واليهود، وقد اعتبر النبي (ص) فيها مرجعاً في كل حدث أمني، أو خلاف سياسي.

والقيد الوارد في هذه الفقرة «. . يخاف فساده. . » جارٍ في مضمون الفقرة (٢٣) أيضاً، فإنَّ الخلافات البسيطة التي تحدث يومياً بين الأشخاص ليست بمثابة من الأهمية تقضي بعرضها على النبي (ص)، وإنما تحل وفقاً للأعراف، أو الصلح.

ولا نوافق بعض المعلقين على (الصحيفة)، [1] في أنَّ المراد من الفقرة (٢٣)، الخلاف في تفسير نصوص (الصحيفة)، لأن كون النبي (ص) مرجعاً في التفسير، يقضي به كونه هو الواضع للنص كما تدل على ذلك الفقرة الأولى: «هذا كتاب من محمد النبي. .»، وليس بحاجة إلى تأكيد. ولأن الفقرة (٢٣) تأبى الحمل على هذا المعنى، من جهة أنَّ المرجع فيها ليس النبي (ص) وحده، وإنما: «. . فإنَّ مردَّه إلى الله وإلى محمد»، ولا يمكن القول بأن الله سبحانه وتعالى مرجع في تفسير نص (الصحيفة) المختلف على دلالته. فيتعين أنْ يكون المراد به ما ورد في الفقرة (٤٢)، من أنَّهُ (ص) باعتبار كونه قائداً، أو رئيساً، ومرجعاً، هو الذي يحكم في الخلافات التي تحصل بين أهل (الصحيفة)، سياسية كانت، أو غيرها.

د ـ «وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. . .» (فقرة: ٣٦).

وردت هذه الفقرة في آخر الفصل الخاص بتنظيم علاقات اليهود مع المسلمين.

---

(١) دكتور ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ١/٤٢، (دار النفائس)، ودكتور محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص: ٥٧ ـ دار الشروق) فقد ذهبا إلى أن المراد من الفقرة المذكورة مرجعية النبي (ص) عند الاختلاف في تفسير نص (الصحيفة).

وهي صريحة في أنَّ مركز السلطة هو النبي (ص)، فإليه أمر الإذن في تنقل الأشخاص والجماعات، والمنع منه.

إنَّ المضمون العام لهذه النصوص، دلت عليه آيات كريمة كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى:

﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت، ويسلموا تسليما﴾(١).

٣ ـ الأمن:

في مجتمع كالذي وصفناه ـ مهدد من الخارج، ملغوم من الداخل ـ يعتبر الأمن قضية ذات أهمية أولى.

وقد اشتملت (الصحيفة) على نصوص تتعلق بالأمن الداخلي، وأخرى تتعلق بالأمن الخارجي.

أما نصوص الأمن الداخلي فقد اشتملت على توجيه بشأن المجرمين، وإيوائهم، وعقوبتهم. وهذه النصوص هي: (١٣ و٢١ و٢٢ و٢٥ (ظ) و ٣٠ (ظ) و ب ٣٦ و ٤٢).

وأما نصوص الأمن الخارجي (أمن المجتمع والدولة) من الغزو والتخريب، فقد اشتملت على مبادىء صريحة في وجوب قطع كل صلة بالعدو.

وهذه النصوص هي: (١٧ و ب ٢٠ و ٣٦ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٥).

ولم يرد في تاريخ هذه المرحلة المبكرة من تكوين الدولة ما يدل على أن النبي (ص) قد أنشأ جهازاً أمنياً من شرطة ومخبرين، أو عين مسؤولاً مركزياً عن الأمن. والظاهر أن الحالة النفسية والتعبوية التي كان يمر فيها المجتمع الجديد، كانت تحمل كل مسلم على أن يكون عيناً يقظة على كل ما من شأنه أنْ يثير الريب من ناحية الأمن الداخلي(٢) ويبدو أن النبي (ص) نظم سكان المدينة على

---

(١) سورة النساء/ مدنية: ٤/ الآية: ٦٥.

(٢) نقل الشيخ (عبد الحي الكتاني) في كتابه (التراتيب الأدارية): ١/ ٢٠): «كان (قيس بن

أساس (العرافة)، فكان لكل قوم عريف. وكان الوافدون على المدينة من المناطق الأخرى، ينزلون على عرفائهم، ومن لم يكن له عريف نزل (الصفة). [1] وهذا إجراء يسهل المراقبة الأمنية للغرباء عن المدينة.

والظاهر أنَّ النبي (ص) كان إذا خرج من المدينة في سفر، أو غزو، ترك عليها حرساً، وهذا يقتضي أنها كانت تحرس حتى حال وجوده فيها[2].

وأما ما يتعلق بالأمن الخارجي، فتدل بعض النصوص على أن بعض المسلمين كان يقوم بمهمات الاستعلام والتجسس، لمراقبة تحركات قريش، واتصالاتها[3].

٤ ـ المواطنة:

تفيد دراسة نصوص (الصحيفة) أن (المواطنة) لا تساوق الانتماء الديني دائماً، بل يمكن أنْ تفترق عنه، حين يكون المجتمع السياسي مكوناً من فئات ذات انتماء ديني متنوع.

فقد تتساوى (المواطنة) مع الإنتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد، فيتحد في الخارج المعاش، مفهوم الأمة مع مفهوم الوطن، والدولة، و(المواطنة).

سعد بن عبادة) يقف بين يديه (ص) بمنزلة صاحب الشرطة» وذكر أن (الطبراني) روي هذا الحديث، كما رواه البخاري عن أنس.

(١) التراتيب الإدارية: ١/٤٧٥ و٤٧٧ نقله عن (ابن شبه) المتوفي (٢٦٢ هـ).

(٢) التراتيب الإدارية: ١/٢٩٣ و٣٥٧، ونقل عن الإصابة: ١/٨٢، عن ابن عمر، قال: «.. وكانت غزوة أحد وأنا ابن أربع عشرة، فخرجت، فلما رآني النبي (ص) استصغرني وردَّني، وخلفني في حرس المدينة، في نفر، منهم: أوس بن ثابت، وأوس بن عرابة، ورافع بن خديج».

وروى (الترمذي) عن عائشة، قالت: «سمر رسول الله (ص) مقدمه المدينة ليلة، فقال: ليست رجلاً يحرسنا الليلة. فبينما نحن كذلك إذ سمعنا خشخشة السلاح، فقال: من هذا؟ قال: سعد بن أبي وقاص. فقال له رسول الله (ص): ما جاء بك؟ قال سعد: وقع في نفسي خوف على رسول الله (ص) فجئت أحرسه». ولكن الظاهر أنَّ هذه حراسة لشخص النبي (ص)، وليست للمدينة!

(٣) التراتيب الادارية: ١/٣٦٠ ـ ٣٦٣.

وقد لا تتحد هذه المفاهيم في مصداق واحد، فتكون (أمتان ـ في الإنتماء الديني) في وطن واحد، ومجتمع سياسي واحد، ودولة واحدة.

ويمكن ـ كما يبدو ذلك من بعض نصوص (الصحيفة) ـ أن تتكوَّن (أمة واحدة) بالمعنى السياسي التنظيمي، تشكل مجتمعاً سياسياً واحداً، وهي مكونة من (أمتين) من حيث الانتماء الديني.

إنَّ دراسة نصوص (الصحيفة) تدل على هذا.

ففي الفقرة الأولى عبرت الصحيفة عن المسلمين (أنهم أمة واحدة من دون الناس). والأمة هنا تقوم على اعتبار الإنتماء الديني وحده.

وفي الفقرة: (٢٥) «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم».

وفي الفقرات: (٢٦ ـ ٣١) «.. وأن ليهود بني النجار.. بني الحارث.. بني ساعدة.. بني جشم.. بني ثعلبة.. بني الأوس، مثل ما ليهود بني عوف».

فأثبتت هذه الفقرات لجميع هذه العشائر من اليهود أنهم (أمة مع المؤمنين).

ولا بد أنْ يكون المراد من (الأمة) هنا معنى غير التوحد في الانتماء الديني، لأن الفقرة (٢٥) تصرح بأن (لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم)، فيتعين أن يكون المراد بـ(الأمة) التوحد في الانتماء إلى المشروع السياسي، والمجتمع السياسي، والكيان السياسي، والمكان السياسي: (الدولة والأرض).

وينشأ هذا الانتماء من الالتزام بالمشروع السياسي للمجتمع، وتحمل الواجبات والمسؤوليات التي يفرضها المشروع السياسي. فبذلك يتحقق الانتماء، وينشأ منه التلبس بمفهوم (المواطنة)، ـ وهو في المصطلح الإسلامي: الولاية، بمعنى المعاضدة، والتناصر ـ وحقوق المواطن.

وإذن، فإن المجتمع السياسي الإسلامي المتنوع في الدولة الإسلامية، يتكوَّن كما يلي:

١ ـ مسلمون يمثلون الغالبية، ويشكلون جزءاً من (الأمة بالمعنى العقيدي الديني)، ينشؤون دولة.

٢ ـ يهود، نصارى، مجوس، أو غيرهم، ينتمون من الأساس إلى الأرض التي تقرر انشاء الدولة فيها.

٣ ـ يلتزم غير المسلمين بالمشروع السياسي للمجتمع.

٤ ـ يترتب على هذا الالتزام الانتماء إلى المجتمع السياسي والدولة، وتتحقق لجميع أعضاء المجتمع السياسي صفة المواطنة (الولاية).

٥ ـ يترتب على هذا نشوء حقوق للمواطن غير المسلم على المجتمع السياسي، وعلى الدولة.

وقد تضمنت الصحيفة بيان هذه الالتزامات والحقوق في تلك المرحلة من تكوين الدولة، في الفقرات التالية: (١٦ و ٢٤، ٢٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٤، ٤٥).

والخلاصة: إنّه يستفاد من (الصحيفة) وجود مفهومين للأمة في الفكر الإسلامي:

أحدهما: الأمة القائمة على التوحد في الانتماء الديني. وهذه يمكن أنْ تتوحد في التكوين السياسي، ويمكن أن تتعدد في هذا التكوين.

ثانيهما: الأمة القائمة على التوحد في الإنتماء إلى مشروع سياسي واحد، وكيان سياسي واحد. وهذه يمكن أنْ تتوحد في الانتماء الديني، ويمكن أنْ تتنوع في هذا الانتماء.

ويبدو أنّ (الصحيفة) فتحت الباب أمام انضمام فئات أخرى إلى المجتمع السياسي والدولة الإسلامية، فقد نصت الفقرة الأولى على أنّ هذا الكتاب (الصحيفة) من النبي (ص): «بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم». وهو ظاهر في أنّ من دخل في الإسلام، وهاجر إلى المدينة، والتزم الجهاد مع المسلمين، وأنّ من لحق بالنبي في المدينة، من المسلمين الذين لم يكونوا قد هاجروا بعد حين وضع الصحيفة، تشملهم جميعاً أحكامها.

وفي الفقرة (١٦): «وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصـرة والأ.وة..» فيمكن أن يكون المراد منها: اليهود الذين لم يقرروا الدخول في هذا العقد السياسي، وإن كان يمكن أن يكون المراد من اليهود، خصوص الذين ورد النص عليهم في (الصحيفة) في الفقرات: (٢٤، ٣٦، ٤٦).

٥ ـ أرض الدولة وحدودها/ السيادة:

نصت (الصحيفة) في الفقرة (٣٩) على: «أنَّ (يثرب) حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة»،

ونصت في الفقرة (٣٦) على: «أنْ لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد»، والمقصود بهم اليهود، ومواليهم، وبطانتهم، أو خصوص بطانتهم، وهو الظاهر عندنا ترجيحاً لقرب مرجع الضمير، وبقرينة الفقرة (٤٧).

ونصت في الفقـرة (٤٧) على: «.. أنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم..».

إن هذه النصوص صريحة في أنَّ ثمة مكاناً محدداً تسري فيه أحكام هذه (الصحيفة)، وله حدود يكون تجاوزها خروجاً عن هذا المكان (أرض الدولة)، وعدم تجاوزها (قعوداً) فيه.

وقد ذكر دكتور (محمد حميد الله) في كتابه (مجموعة الوثائق السياسية) نقلاً عن المطري في (تاريخ المدينة) (ومنه نسخة خطية في مكتبة (عارف حكمت) في المدينة المنورة):

«إن الرسول (ص) أرسل بعض أصحابه أنْ يبنوا أعلاماً على حدود حرم المدينة: بين لابتيها شرقاً وغرباً، وبين جبل (ثور) في الشمال وجبل (عير) في الجنوب. ووادي (العقيق) داخل الحرم».

وقد قالوا في معنى (الجوف) أنه المطمئن من الأرض، والظاهر أن المقصود منه هنا، داخلها = داخل حدودها. والمقصود من كلمة (حرم) هو أنه ليس لأحد أنْ ينازع أهلها فيها. وبعبارة أخرى: المقصود من كلمة (حرم) هنا هو ما اصطلح عليه بـ (السيادة) أي أن أهل المدينة يتمتعون بالسيادة في مدينتهم.

إنَّ هذه النصوص تعني: أنَّ الدولة الإسلامية، لها أرض خاصة بها ضمن حدود، وأنَّ الانتماء إلى مجتمعها السياسي يكون بالانتماء إلى هذه الأرض: إقامةً وجنسية (= مواطنة = ولاية)، وأنَّ قوانينها، وأوامرها السياسية، نافذة المفعول على أرضها، وضمن حدودها، وعلى المنتمين إليها دون غيرهم، وإن كانوا مسلمين.

ولكن هذه الحدود ليست نهائية، وغير قابلة للتوسع، بل يمكن توسعها بانضمام مسلمين آخرين يسكنون في أرض أخرى إلى المجتمع السياسي، والكيان السياسي للدولة الإسلامية.

وهذا يعني أنَّ دار الإسلام، في مقابل، دار العهد، ودار الكفر، لا تساوي ـ مفهوماً، وصدقاً خارجياً ـ دولة الإسلام. بل يمكن أنْ تتصادقا كما حدث في زمان النبي (ص)، وما بعده، حين كانت الدولة الإسلامية واحدة، ويمكن أنْ تختلفا بأن تكون دولة إسلامية في جزء من دار الإسلام، وتكون في أجزاء أخرى من دار الإسلام دولة أو دول إسلامية، أو دول غير إسلامية (بمعنى أنَّ صيغة نظام الحكم ليست إسلامية)، أو مجتمعات إسلامية من دون دول (إذا أمكن وقوع ذلك).

إن دار الإسلام تتساوى مع أمة الإسلام فقط.

٦ ـ المسؤولية الشخصية في الجرائم والعقوبات:

كانت المسؤولية عن جريمة الشخص في الجاهلية تتسع لتشمل عشيرته كلها، وربما قبيلته كلها. وجاء الإسلام بمبدأ ﴿**لا تزر وازرة وزر أخرى**﴾، وهو ما اصطلح عليه في الفقه الجنائي الوضعي المعاصر بـ(مبدأ شخصية العقوبة).

وقد نصت (الصحيفة) على هذا المبدأ في مواضع عدة منها:

ففي الفقرة (ب ٣٧): «لا يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم». وفي الفقرة (٤٧): «لا يكسب كاسب إلا على نفسه..» وهو ما يظهر من الفقرة (٢١).

المجتمع السياسي = الدّولة
التحضّر والبداوة

لم يخفِ الاسلام تحبيذه للحياة المدينية والتحضر، كما لم يخفِ كراهته للبداوة، وحياة التنقل، وقد صرحت آيات في القرآن الكريم بذم الحياة البدوية، فمن ذلك قوله تعالى:

﴿ الأعراب أشد كفراً ونفاقاً، وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله.. ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً، ويتربص بكم الدوائر... وممن حولكم من الأعراب منافقون﴾[1].

والظاهر من قوله تعالى:

﴿يحسبون الأحزاب لم يذهبوا، وإن يأت الأحزاب يودوا لو أنهم بادون في الأعراب يسئلون عن أنبائكم..﴾[2].

إنَّ المراد بـ(الأعراب) سكان البادية من البدو الرُّحل.

كما أن الظاهر من بعض الآيات، أنَّ الإسلام يعتبر التحضر نعمة من الله، كما تدل على ذلك حكاية قول النبي يوسف (ع) لأبويه:

﴿.. وقد أحسن بي أذ أخرجني من السجن، وجاء بكم من

(١) سورة التوبة/ مدنية: ٩/ الآيات: ٩٧ـ ٩٨ و ١٠١.
(٢) سورة الأحزاب/ مدنية: ٣٣/ الآية: ٢٠.

البدو. . . ﴾[1].

وقد وردت في السيرة، والسنة الشريفة، أحاديث، وأخبار كثيرة، في مناسبات متنوعة، تتضمن ذم الحياة البدوية، وتحث على التحضر، والحياة المدينية.

وهذا التوجه ناشىء من عاملين:

الأول: عقيدي ـ ثقافي، حيث أنّ التحضر، وسكن المدينة، يلازم الحياة المستقرة المنظمة، التي يمكن أنْ تكون تعبيراً عن الشريعة في مجال التطبيق، كما يمكِّن السكان من ترسيخ معرفتهم، وثقافتهم الإسلامية، بينما تحول حياة البداوة دون ذلك، وتعرضهم لتأثيرات ثقافية، وسياسية، مضادة للإسلام.

الثاني: تنظيمي يتصل بالمشروع السياسي للإسلام، وهو: تكوين الأمة، وإنشاء المجتمع السياسي، وإقامة الدولة.

وهذا المشروع يتوقف على وجود نسبة عالية من السكان ذات حياة حضرية مستقرة، وذات مؤسسات اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وزراعية، وعسكرية، توفر لها القدرة على الدفاع عن الدولة، وعن مشروعها.

وهذه أهداف من المتعذر تحقيقها بصورة مناسبة للمشروع التنظيمي ـ السياسي في حالة كون أسلوب الحياة الشائع أسلوب البداوة والتنقل.

وعلى ضوء هذه الرؤية يفهم الحكم الشرعي بوجوب الهجرة إلى المدينة، وتحريم التعرب بعد الهجرة، فإن المقصود منه تقليص حياة البداوة، وتنمية الحياة المدينية الحضرية في مركز الدولة، وما حوله.

في هذا الإطار تكونت الإدارة الإسلامية في عهد النبي (ص) تدريجاً وعلى غير مثال سابق في المدينة.

وكان النبي (ص) يستجيب في الشأن الإداري للحاجات التي تنمو وتتنوع بنمو الدعوة الإسلامية، وانتشارها، بعد قيام الدولة.

---

(١) سورة يوسف/ مكية: ١٢/ الآية: ١٠٠.

المبدأ في اختيار المسؤولين

إنَّ إحدى المشكلات التي تواجه كل قيادة في أي تشكيل تنظيمي من مستوى الجمعية، أو النقابة البسيطة، إلى مستوى الدولة، هي مشكلة تولي الفرد ذي المصلحة الخاصة، وشبكة العلاقات الخاصة، للمسؤولية العامة، والوظيفة العامة، ذات الارتباط بمصلحة الجماعة. وكيف يمكن تحرير الوظيفة العامة من خصوصيات الأفراد المسؤولين عنها، بحيث لا تستغل للمصلحة الخاصة.

وقد اكتشف الفكر الحديث بعض الحلول لهذه المشكلة، منها: أجهزة الرقابة المسبقة، واللاحقة، ومنها نظام (الهيئة الإدارية) بحيث لا يكون القرار المتخذ فردياً، وشخصياً، وإنما يكون حصيلة (شورى) بين جملة من الآراء، والإرادات.

ولم تكن الإدارة في الإسلام قد بلغت هذا المستوى من التطور، أو لم يكن تكوين الدولة الإسلامية قد بلغ درجة من التعقيد الذي يقتضي هذه الأساليب من الضبط التنظيمي، وإن كانت الرقابة على المسؤولين، والمتولين لبعض المهمات، والمحاسبة لهم، قد عرفت، ومورست منذ زمان النبي (ص)، وقد مارس بعضها النبي بنفسه. ومما يذكر في هذا الشأن أنه (ص) استعمل على جباية صدقات بني سليم (ابن اللتيبة)، فلما جاء حاسبه، فقال الرجل: هذا مالكم وهذا هدية. فقال النبي (ص):

«فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك، إن كنت صادقاً».

ثم خطب رسول الله فقال:

«إني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم، وهذا هدية أهديت إليَّ. أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً؟! والله! لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه، إلا لقي الله عز وجل، بحمله يوم القيامة»[١].

وقد احتاطت الشريعة في بعض الولايات والمسؤوليات الحساسة، فاشترطت (العدالة) في المتولي. والانسان العادل تعصمه عدالته، واستقامته النفسية، من استغلال منصبه العام، لمصلحته الخاصة.

ومما يتصل بشرط العدالة من جانب، والاحتراز من اعتبار الدولة إقطاعاً خاصاً لبعض الأسر، ومجالاً لتحقيق الانتفاعات الخاصة، من جانب آخر، ما روي عن النبي (ص) من أنه اعتمد في باب الولايات (الوظائف العامة) مبدأً ثابتاً، وهو عدم تولية أية وظيفة لمن يطلبها، إذا شك في دوافعه إلى هذا الطلب، واشتهر على الألسن القول المأثور: «طالب الولاية لا يُولى».

فقد روى (البخاري) و(مسلم) و(أحمد): أن النبي (ص) قال لأبي بردة الأشعري واثنين من بني عمه طلباً أن يؤمرهما:

«إنا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه».

وفي رواية للإمام أحمد:

«إن أخونكم عندنا من يطلبه».

وفي رواية ثالثة:

«لن نستعمل على عملنا من أراده»[٢].

والظاهر أن اتخاذ هذا الموقف الصارم، من طالبي الوظائف، من أنَّ الوظيفة العامة ـ كما مورست في الأنظمة الجاهلية السابقة على الإسلام، والمعاصرة له ـ قد اعتبرت باباً لتحقيق المصالح الشخصية لمن يتولاها، من ذوي النفوذ، من الأسر المهيمنة على الدولة. وهذا ما حاربه الإسلام في كل وضع تنظيمي للمجتمع، والدولة.

---

(١) صحيح مسلم: ١٢/ ٢٢٠.
(٢) صحيح البخاري: ٨/١٠٧ ـ صحيح مسلم: ١٢/ ٢٠٧ ـ مسند أحمد: ٤/ ٤٠٩.

نوعيـة ومستوى

المواقع والمهمّات الإدارية في عهد النبي (ص)

تمهيد:

ذكر بعض الباحثين في الإدارة الإسلامية في عهد النبي (ص)، عناوين لمهمات حكومية وإدارية، من قبيل (الوزارة، وصاحب السر - الذي يقابل في أيامنا: رئيس الغرفة أو مدير الغرفة، أو مدير البلاط، أو الأمين العام - والمحتسب، والسجون، والرسول - للدعوة والأمان والصلح -) وغير ذلك من العناوين.

ونحن نرى أن في هذا توسعاً لا تدل عليه النصوص التي أرخت لتلك المرحلة، ولا تقتضيه المرحلة التي كانت فيها الدولة تنمو ببساطة، وقد لا يقتضيها وضع المجتمع الذي كان أقرب إلى البساطة منه إلى التعقيد، وخاصة قبل السنة الثامنة للهجرة، أعني قبل (صلح الحديبية) الذي مكن النبي (ص) من أنْ ينطلق بالإسلام إلى معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية.

ونرى في هذا الاتجاه، رغبة نبيلة في إظهار: أن الدولة الإسلامية عرفت منذ تأسيسها التنظيمات الناضجة المتقدمة، التي عرفتها الدول المتقدمة، المكتملة النمو.

ولكن الواقع الموضوعي هو: أنَّ الدولة الإسلامية مولود اجتماعي، سياسي، طبيعي، يخضع لقانون التدرج في النمو، وفقاً للحاجات المتجددة،

ولنمو المجتمع ومؤسساته، والمهمات التي يقوم بها، وتعقيدات تكوينه، ونموه. وهذا يقضي بأنْ تكون مؤسسات الحكومة، ومنها الإدارة العامة، قد بدأت بسيطة ومحدودة، ثم نمت تدريجاً، وفقاً للحاجات والظروف.

وليس هذا نقصاً في الدولة الإسلامية الأولى، ولا في كفاءة النبي (ص) وعبقريته في القيادة والتنظيم، فإنَّ ما أنجزه النبي (ص) عمل معجز بجميع المقاييس الموضوعية، وهو ليس بحاجة إلى التزيد لإثبات عظمته.

ونحن نعرض في الأبحاث التالية، عناوين المهمات التي دلت السيرة، والحديث، على أنها قد مورست في عملية تكوين الدولة الإسلامية، في بداية هجرة النبي (ص) إلى المدينة، وكانت المؤاخاة الثانية و(الصحيفة) أول عملين تنظيميين، شهدتهما هذه المرحلة، بعد أن انتهى دور النقباء الاثني عشر بوصول النبي (ص) إلى المدينة، واستقراره فيها، ومباشرة المهمات التنظيمية، والثقافية، بنفسه.

وننبه: إلى أنَّ بعض العناوين لا ينطبق عليها ـ حسب قواعد علم الإدارة الحديث ـ عنوان أنها مؤسسات إدارية، ولكن هذه المؤسسات في المرحلة الأولى لتكوين الدولة الإسلامية، كانت مؤسسات دعوة، وحكومة، وإدارة، وتعليم. فكان فيها شيء من خصائص كل عنوان من هذه العناوين، وتنفذ فيها مهمات متنوعة، منها ما يتصل بالعبادة والتعليم، ومنها ما يتصل بالحكم والإدارة، ومنها ما يتصل بالإيواء والإسكان، وغير ذلك.

المساجد: مقر الحكومة والإدارة

من المعروف إنّ أوّل مؤسسة عني النبي (ص) بإنشائها هي مؤسسة (المسجد). وقد كان مركزاً للعبادة، والتعليم، والحكم، والإدارة. وبقي كذلك زمناً طويلاً بعد وفاة النبي (ص).

فلم يكن للحكومة مقر خاص. وكان المقر العام الوحيد في الدولة، هو المسجد. ولا تذكر المصادر أنّ النبي (ص) مارس مهمات سلطوية، وإدارية ـ في حال كونه في المدينة ـ في منزله، أو في مكان آخر غير المسجد.

وأول مسجد بني في الإسلام هو مسجد (قباء) في قرية (قباء) القريبة من المدينة، حيث كانت محطة النبي الأخيرة، في رحلة الهجرة، قبل دخوله إلى المدينة.

وبلغ عدد المساجد التي بنيت في عهد الرسول (ص) تسعة مساجد، سوى مسجد النبي (ص) في المدينة[1]، كانت مراكز للعبادة، والتعليم، ومباشرة المهمات الحكومية، والإدارية، وغيرها[2].

---

(١) الروض الأنف: ٢/٢٤٧.

(٢) فتوح البلدان، ص: ٦، ومقدمة ابن خلدون: ص ٢٨٣. والظاهر أن هذه المساجد كانت في المدينة ومحيطها، فقد ورد في مصادر أخرى أنه (ص) بنى في الطريق بين (المدينة) و(تبوك) عندما غزاها مساجد وذكر بعضهم أنها عشرون مسجداً (راجع التراتيب الإدارية ١/٣٤٩ ـ ٣٥٠).

ومن بين هذه المساجد كان المسجد النبوي في المدينة، المقرُّ المركزي للحكومة الإسلامية، والإدارة الإسلامية، فقد كان النبي (ص) يستقبل فيه الوفود، ويكلف المبعوثين من قبله، في مهمات إدارية، ودبلوماسية، وسياسية، وعسكرية.

ولعل من المساجد الأخرى التي بنيت في عهده (ص)، ما كان مقراً للإدارة من قبل المتولي عليها، في منطقة ذلك المسجد.

والوظيفة المسجدية المؤكدة في عهد النبي (ص) هي مهمة الأذان، وقد كلف النبي بها (بلال بن رباح) و (ابن أم مكتوم).

وقد أضيء المسجد النبوي في عهده (ص) بالقناديل، بدل مشاعل سعف النخل، التي كان يضاء بها في أول الأمر. وقد قام بذلك (تميم الداري) بمعونة غلام له يسمى (سراج) أو (أبو البراء)(١).

وأمر النبي (ص) بتجمير (تبخير) المساجد. ويبدو أنه عين للقيام بهذه المهمة في مسجد المدينة (عبد الله المزني)، ولقب بـ (المجمر)(٢).

كما كانت امرأة صحابية تدعى (أم محجن) تتولى تنظيف المسجد(٣).

كما يبدو أنَّ بعض الأتقياء من المسلمين الذين عرفوا باسم (القراء) لتبحرهم في تعلم القرآن وتعليمه، قد اهتموا بتيسير الماء للمصلين في المسجد، فقد روى (مسلم) في (صحيحه) عن أنس، وابن سعد في (الطبقات) أن هؤلاء القراء كانوا «يجيئون بالماء فيضعونه بالمسجد»(٤).

---

(١) الاستيعاب على هامش (الإصابة): ٢/١٣٢، والإصابة: ٢/١٧.
(٢) التراتيب الإدارية: ١/٨٧ عن (سنن أبي داود) و(فتح الباري). وفي (صحيح البخاري) ١/٤٣: «... عن نعيم المجمر، قال».
(٣) الإصابة: ٤/٤٠٦، و(صحيح البخاري) و (صحيح ابن خزيمة).
(٤) التراتيب الإدارية: ١/٩٢.

مشكلتا العمل والإسكان

أول ما واجه النبي (ص) بعد وصوله إلى المدينة، مشكلتان نشأتا من تدفق المهاجرين، من (مكة)، وغيرها إلى المدينة من قريش، وغيرهم.

وقد كان كلهم، أوجلهم، من دون مال، ومن دون عمل. وكانوا من دون مساكن. وكان فيهم العازبون، وفيهم المتزوجون، ومعهم نساؤهم، وأولادهم.

وقد حلت المشكلتان ـ لمدة من الزمن ـ باستضافة هؤلاء المهاجرين في بيوت الأنصار من (الأوس) و (الخزرج) فقد أسكنوهم في بيوتهم؛ وأنفقوا عليهم.

وكانت (المؤاخاة) بين المهاجرين والأنصار، الأساس التشريعي لاستيعاب أهل المدينة للمهاجرين الجدد، فلم يكن إيواء المهاجرين، والإنفاق عليهم (استضافة) تقضي بها قواعد اللياقة والأعراف العامة السائدة في شبه الجزيرة، وإنما كان التزاماً قضى به التشريع الذي تضمنته المؤاخاة.

وقد كان هذا تدبيراً ضرورياً في الأسابيع، أو الأشهر الأولى لقدوم المهاجرين، لئلا تؤثر حالة التشرد، والحاجة إلى القوت، على الدعوة إلى الإسلام، في أوساط أهل المدينة من العرب، واليهود، وعلى العمل السياسي التنظيمي.

ولكنه لم يكن حلاً كاملاً للمشكلة. بل كان حلها أنَّ النبي (ص) أرشد المهاجرين إلى الانخراط في النشاط الاقتصادي للمدينة، بالتجارة، والعمل في

الـزراعة، وغيـرها. وقـد أعانهم الأنصـار، بالقـروض التي مكنت بعضهم من تأسيس أعمال زراعية، وتجارية، وغيرها. واستطاع بعضهم استنقاذ أموالهم، أو بعضها، من (مكة).

ثم جاءت الغنائم التي استولى عليها المسلمون من المشركين في (بدر)، في منتصف السنة الثانية للهجرة، ثم من اليهود والمشكرين بعـد ذلك، فحلت المشكلة الاقتصادية التي نشأت عن تدفق المهاجرين.

وأمـا مشكلة الإسكان فقـد عرض الأنصـار حلها بتقـديم منازلهم لإيـواء المهاجرين. ولكن النبي (ص) قال لهم خيراً، ولـم يستجب لهذه الرغبة.ولعله لم يشأ أنْ يعتمد الحل السهل لمشكلة إسكـان المهاجـرين، الذي سيولـد مشكلة إسكان عند الأنصـار، سواء شـاركوا المهـاجرين في مسـاكنهم، أو تخلوا لهم عنها.

واعتمد النبي (ص) حلاً آخر لهذه المشكلة، هو بناء المهاجرين بيـوتهم الخاصة بهم بمساعدة الأنصار الذين وهبوا بعض الأراضي و«خط لأصحابه في كل أرض ليست لأحد، أو موهوبة من الأنصار»[١].

وروى (معاوية بن عمار)، عن الإمام الصادق (ع)، أنه قال: «لما دخل النبي (ص) المدينة، خط دورها برجله، ثم قـال: اللهم من باع ربـاعه، فـلا تبارك له!»[٢].

---

(١) ابن سيد الناس: عيون الأثر، ص: ١٥٠، طبقات ابن سعد: ٣/٥٦.
(٢) الوسائل: ١٢/٤٥/ التجارة/ مقدماتها/ استحباب شراء العقار/ ٢٤/ح ٤.

المشكلة الاجتماعية

لقد تزامنت مع مشكلتي العمل والإسكان مشكلة ثالثة هي المشكلة الاجتماعية، التي تمثلت في جماعة من المسلمين المهاجرين، لم يتمكنوا ـ ولم يتمكن النبي (ص) ـ من حل مشكلة العمل، والسكنى، بالنسبة اليهم. فلم تكن لديهم موارد خاصة، يعتمدون عليها في قوتهم اليومي، ومأواهم. ولم تكن لهم عشائر، وأرحام، يستضيفونهم.

ولنا أنْ نقدر ـ على ضوء ظروف المرحلة، ومشكلات بناء المجتمع الجديد ـ أنَّ عدد هؤلاء لم يكن قليلاً ـ بالنسبة إلى عدد السكان ـ فقد شهدت المدينة تدفقاً كبيراً من الرجال خاصة، الذين هاجروا من (مكة)، وغيرها، وهم لا يملكون شيئاً، أو الذين اضطرتهم قريش أو عشائرهم ـ في المهاجرين من غير (مكة) ـ إلى التخلي عن ممتلكاتهم.

ويظهر مما ذكره مؤرخو السيرة والمفسرون، في سبب نزول سورة (الدهر/ الانسان/ هل أتى) أن المدينة شهدت حالة تسوّل حادة، كما تدل على ذلك الآية المباركة:

﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً، ويتيماً، وأسيراً﴾[1].

---

(١) سورة الانسان/ مدنية: ٧٦/ الآية: ٨. الظاهر أنه ليس المراد من(الأسير) في الآية أسير الحرب، بل المراد به المدين الذي قاضاه دائنه لعدم وفائه، وأمر بملازمته: إلى أن يقضي دينه. وقد ورد في السنة تسميته بـ (الأسير).

وهذا يعني أنه كانت ثمة حالة اجتماعية حادة. ونرجح أنَّ هذه الحالة تكونت في السنين (أو السنتين) الأولى للهجرة.

لقد وجدت في هذه الفترة، فئة من الناس عبرت المصادر عنهم بأنهم «الذين لا يأوون إلى أهل ولا مال».

ولم يكن لهم عدد ثابت، بل «كانوا يكثرون ويقلون بحسب من يتزوج منهم أو يسافر» ـ كما قال الحافظ (ابن حجر) ـ وأقل ما ذكر من عددهم عشرون رجلاً ـ كما في (الإصابة) في ترجمة (الأسقع بن واثلة) ـ وأكبر عدد ذكر «أنهم كانوا نحو أربعمئة رجل من مهاجري قريش، لم يكن لهم أهل، ولا عشائر» ـ كما في (الكشاف)، وقيل إنَّ هذا العدد كان ثابتاً[1] وقيل إن جميع (من آوى إلى أهل الصفة مع تفرقهم: قيل أربعمئة، وقيل أكثر)[2] وقيل كانوا أربعين فبلغوا أربعمئة. وقال قتادة: بلغوا تسعمئة رجل[3].

وقد واجه النبي (ص) هذه الحالة بتخصيص (مكان عام) لإيواء هؤلاء، ومن يطرأ على المدينة من أمثالهم، والإنفاق عليهم، وصونهم عن التشرد في الأزقة، والساحات العامة.

أما من حيث تخصيص المكان، فقد كان هو الذي اشتهر باسم (الصفّة) في جانب من المسجد النبوي وقد صرح غير واحد من كتاب السيرة والمحدثين، بأنَّ هذا المكان (أعدَّ) لنزول الغرباء عن المدينة فيه «ممن لا مأوى له، ولا أهل، وكانوا يكثرون فيه ويقلون...»، كما قال (ابن حجر)، و(الدارقطني)، و(السيوطي)، في (الترشيح).

وصرح (ابن الجوزي) في (تلبيس إبليس) بأن «أهل الصفة كانوا فقراء، يقدمون على رسول الله (ص)، ومالهم أهل، ولا مال (فبنيت) لهم صفة في مسجد رسول الله (ص)».

وعبر عنهم (أبو طلحة) بقوله:

---

(١) التراتيب الإدارية: ١/٤٧٧ و ٤٧٨، عن السيوطي.
(٢) التراتيب الإدارية: ١/٤٨٠، عن ابن تيمية.
(٣) التراتيب الإدارية ١/٤٨٠ ـ عن لب اللباب للصومعي.

«(فجعلهم) النبي (ص) في الصفة، وضمهم إليه، إذ كانوا لا يملكون شيئاً، ولا لهم بيوت يسكنون فيها، ولا قبائل ينضافون إليها، فصاروا كالقبيلة الواحدة».

فهذه النصوص تدل على أن النبي (ص) قصد قصداً إلى إسكان هؤلاء الفقراء في هذا المكان، وأعده لهم. ولم يكن سكناهم فيه تلقائياً ونتيجة للتشرد والتسيب.

هذا من حيث الإسكان.

وأما الإطعام والكسوة: فقد كان النبي (ص) ينفق عليهم من (المال العام)، ومن ماله الخاص، ويأمر أصحابه بأن ينفقوا عليهم. وإذَنْ، فقد كان جانب من نفقتهم من الدولة، وجانب كان من المساهمات الأهلية الخيرية. وبذلك عصمهم النبي (ص) من التشرد والتسول، وعصم المجتمع الجديد من التشوُّه بهذه الآفة الكريهة.

فقد صرح (البخاري) بأن النبي (ص) كان: «.. إذا أتته الصدقة بعث إليهم بها، ولم يتناول منها شيئاً، وإذا أتته هدية أرسل إليهم، وأصاب منها، وأشركهم فيها».

وقال (أبو نعيم) في (الحلية)، عن أبي هريرة:

«كنت من أهل الصفة، وكنا إذا أمسينا حضرنا رسول الله (ص)، فيأمر على رجل فينصرف برجلين، وأكثر، فيبقى من بقي: عشرة، أو أكثر، أو أقل، فيؤتى النبي بعشائه فيتعشى معهم، فإذا فرغنا قال: ناموا في المسجد».

وروى عنه (ابن شبة)[1]:

«.. كنت ممن نزل الصفة، فرافقت رجلين كان يجريان عليهما كل يوم مدين من تمر رسول الله (ص)».

وكان بعض أهل المدينة يأتيهم بما يفضل من طعامه.

---

(١) تاريخ المدينة المنورة لـ(ابن شبه: ابو زيد عمر بن شبه النميري البصري (١٧٣ ـ ٢٦٢ هـ) ـ الدار الإسلامية بيروت ـ ط ـ أولى ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م.

وقد كان بعض أتقياء المسلمين، وهم القراء، على ما روى (مسلم) في (صحيحه) عن أنس، و (ابن سعد) في (الطبقات): «.. يحتطبون، فيبيعونه، ويشترون به الطعام لأهل الصفة، والفقراء».

مطعم خيري عام:

ويبدو أنَّ هذه المشكلة الاجتماعية قد كانت هاجساً لدى النبي (ص) والمسلمين، يعملون على التخفيف من آثارها، كلما أتيح لهم ذلك. وفي هذا السبيل نرى أنَّ النبي (ص) قد استجاب لمشورة بعض المسلمين الذي اقترح جعل إطعام أهل الصفة، والطارئين على المدينة، عملاً منظماً، وجماعياً، فلا يقتصر على الصدقة الطوعية.

فقد روى (ابن النجار) عن أهل السير:

«أن محمد بن مسلمة رأى أضيافاً عند النبي (ص) في المسجد، فقال: نفرق هذه الأضياف في دور الأنصار، ونجعل لك (للنبي - ص -) في كل حائط (بستان) قنـواً، ليكون لمن يأتيك من هؤلاء الاقوام. فقال رسول الله (ص): بلى. فلما وجد ماله أتى بقنو فجعله في المسجد بين ساريتين، فجعل الناس يفعلون ذلك».

العمل والثقافة:

وكان (أهل الصفة) يعملون إذا تيسر لهم العمل. والظاهر أنَّ تدفق المهاجرين إلى المدينة، في أول الهجرة، جعل سوق العمل مكتظة بطالبيه، فكانت فرص العمل محدودة. وقد وردت إشارة في (الكشاف) إلى أن أهل الصفة «كانوا يرضخون النوى بالنهار» أي يدقون نوى التمر فيكسرونه ليكون علفاً للجمال، وهو عمل شاق قليل الأجر، ويبدو أنه لم يكن متيسراً دائماً.

ولم تكن حالتهم الاقتصادية حائلاً دون العناية بثقافتهم الإسلامية، قال (الزمخشري) في (الكشاف) إنَّ (أهل الصفة) كانوا «يتدارسون القرآن بالليل» وقال (السيوطي) إنهم: «ارصدوا لتعلم القرآن». كما تولى (عبادة بن الصامت) تعليم الكتابة لجماعة منهم.

حل المشكلة:

والظاهر أن المشكلة الاجتماعية الحادة حصلت في السنتين الأوليين من الهجرة، وقد واجهها النبي (ص) والمسلمون بما عرفت، لمنع تفاقمها، ودفع آثارها الضارة. ولكنها لم تستمر، ولم تشكل سمة ثابتة في المجتمع الإسلامي، في عهد النبي (ص)، فإن هؤلاء الفقراء انخرطوا في الأعمال الجهادية، وفي سوق العمل، فاستغنوا تدريجاً، وخرجوا من صفة الفقر والحاجة. وقد أشار (ابن الجوزي) إلى ذلك فقال:

«هؤلاء القوم: إنما قعدوا في المسجد ضرورة، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة، فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال»[1].

---

(١) اعتمدنا في نقل النصوص التي أوردناها على كتاب (التراتيب الإدارية: ١/٤٧٣ ـ ٤٨٠) بسبب تهجيرنا عن مقرنا ومكتبتنا!!؟.

القضاء والفتيا

أبرز وأهم مؤسسة في الدولة الإسلامية، بعد رئاسة الدولة، هي مؤسسة القضاء.

ومن الثابت أنّ النبي (ص) كان القاضي الأول في الدولة الإسلامية، إلى أن توفاه الله، وكان القاضي الوحيد في المدينة، ، وحيث يكون خارجها، ولم يتولَّ القضاء بحضوره أحد.

وكذلك تبليغ الأحكام: فهو المبلغ الأول للأحكام الشرعية الإلهية. وهي صفة ـ كصفة القضاء ـ تلازم النبوة.

وأما الفتيا: فهو مصطلح يلازم النظر في الأدلة الشرعية، والاجتهاد في معرفتها، ومعرفة دلالاتها، واستنباط الأحكام الشرعية منها. وهذا أمر حدث في مرحلة متأخرة بعد النبي (ص). وأما في زمانه فقد كانت الأحكام تنقل وتبلغ عنه بواسطة السنة المروية، ولم تكن (الفتيا) تتجاوز تطبيق الكليات، والقواعد العامة، على المصاديق الجزئية.

وقد ذكر بعض المصادر[1] أن النبي (ص) عهد بالفتيا والقضاء إلى أشخاص منهم (أبو بكر، وعمر، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت الذي تخصص بالفرائض والمواريث).

---

(١) ابن هشام، السيرة: ١/ ٢٥٠.

ونحن نشك في هذه الرواية ومثيلاتها. ففي حضور النبي (ص)، واتصاله في أكثر أوقاته بالناس، وسهولة اتصال الناس به، وملاقاته بالمدينة، وبساطة المجتمع والحياة؛ لا تدعو الحاجة إلى نصب مجموعة من الأشخاص لمهمة الفتيا والقضاء.

وربما كان بعض هؤلاء المذكورين يتصدى لتبليغ الأحكام، ونقلها في حدود ما تعلمه، دون أن يكون النبي (ص) قد نصبه لذلك.

وعلى أي حال، فإنّ الغاية من وضع هذه الرواية وأمثالها ظاهرة، وهي إدراج اسم (أبي بن كعب)، اليهودي المستسلم، في عداد هؤلاء الصحابة الكبار الأجلاء، في القيام بهذه المهمة الجليلة، العظيمة (القضاء والافتاء)، ليكون لمحاولاته في دس الاسرائيليات، في تفسير القرآن، وفي الحديث، نجاح، وقبول عند المسلمين.

استنابة القضاء، وإقامة الحدود:

لقد ثبت أنّ النبي (ص) استناب على القضاء في المدينة علي بن أبي طالب (ع). والروايات الواردة عن النبي (ص)، وشهادة كبار الصحابة، تثبت أن علياً كان القاضي الأول بعد رسول الله (ص).

فمن ذلك ما أورده أئمة الحديث، والسيرة، من قول النبي (ص) في الرواية المشهورة عنه: «أقضى أمتي علي» والقول المشهور للخليفة عمر بن الخطاب «أقضانا عليّ!»، وقول (ابن مسعود) و(أبي هريرة): «أقضى أهل المدينة علي بن أبي طالب»[1].

وقد ثبت أنّ علياً قضى بالمدينة في عهد رسول الله (ص) بأمر منه.

وقد ورد في بعض المصادر أنّ النبي (ص) استناب بعض الصحابة للقضاء في المدينة، ولكن هذه الروايات لا تثبت للنقد. والظاهر أنّه (ص) كان يكلف بعض الصحابة بإجراء المصالحات في بعض ما يعرض من المنازعات

---

(١) أخبار القضاة: ١/٨٨ - ٨٩.

بين الناس، وليس هذا من القضاء المصطلح، ومع ذلك فقد كان إبرام المصالحة يتوقف على إجازة النبي (ص).

وذكر بعض المصادر أنَّ النبي (ص) أسند مهمة إقامة الحدود إلى علي بن أبي طالب، ومحمد بن مسلمة.

القضاء خارج المدينة:

لم يتأكد من الناحية التاريخية، أنَّ النبي (ص) أسند مهمة قضائية خارج المدينة إلى غير علي بن أبي طالب، الذي أرسله إلى (اليمن)، وقال له: «انطلق، فإن الله سيهدي قلبك، ويثبت لسانك».

ويذكر بعض المصادر أن (معاذ بن جبل) و(أبا موسى الأشعري) توليا، من قبل النبي (ص)، القضاء في بعض أنحاء (اليمن). ولكن لم يثبت أنهما كلفا بالقضاء، بل الثابت أنهما توليا بعض المناطق في (اليمن) بالمعنى الإداري، فحكم كل واحد منهما قسماً منها بما هو والٍ، لا بما هو قاض. وربما مارسا بعض المهمات القضائية باعتبار كونهما واليين.

ولم تذكر المصادر أنَّ النبي (ص) أسند مهمة القضاء خارج المدينة إلى أي رجل آخر طيلة حياته.

وهذا يثير التساؤل عن تفسير سكوت المصادر: فهل هو نتيجة إهمال من كتاب السيرة، والمؤرخين؟ أو أنَّ النبي (ص) لم يكلف بالقضاء خارج المدينة أحداً غير من ذكرنا؟.

ولا شك في أنَّ القضاء وفصل الخصومات، وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، حاجة أساسية من حاجات الذين كانوا يدخلون في الإسلام من القبائل والحواضر. ولا شك في أنَّ النبي (ص) كان يعي هذه الحاجة التي هي من مقومات وجود (الأمة)، فضلاً عن كونها من مقومات كيان (الدولة) وفقاً للمنظور الإسلامي إلى المجتمع السياسي.

ونقدر ـ على فرض عدم إهمال كتاب السيرة، والمؤرخين ـ أنه: لم يكن في الصحابة، عدد كاف من الرجال الأكفاء لمهمة القضاء، الذين يمكن الاستغناء عنهم في المدينة، وإرسالهم إلى أطراف الدولة، من القبائل،

والحواضر. ولم يكن من الحكمة تفريغ المدينة ـ وهي مركز الدولة ـ من الكفاءات اللازمة لتسيير شؤون المجتمع، والدولة: فاعتمد النبي (ص) تدبيراً آخر يسدُّ هذا النقص، ويستفاد هذا التدبير من تاريخ تلك المرحلة.

فقد دلت نصوص السيرة والتاريخ، على أنَّ النبي (ص) كان يرسل، إلى كل جماعة أسلمت، رجلا، أو أكثر، من علماء الصحابة، يعلمهم القرآن، وأحكام الاسلام.

ونقدر أنَّ بعض هؤلاء، كان يقضي في المنازعات البسيطة، إلى جانب مهمته التعليمية. وكان قسم من المنازعات يحلّ بالصلح، وقسم آخر يحل وفقاً للأعراف السائدة فيما لم يرد فيه نص شرعي، إذ لم تكن جميع أحكام القضاء قد اكتملت من الناحية التشريعية، فقد كان التشريع ينزل تدريجاً كما هو معروف. ونقدر أنَّ المبعوث كان يراجع النبي (ص) فيما يعرض له من هذه الأمور فيسدده النبي (ص) إلى الصواب.

وأما القضايا المهمة، ومنها قضايا الدماء، فقد كان المتنازعون يرجعون فيها إلى النبي (ص) في المدينة، ولا يكتفون فيها بقضاء المبعوثين، بل إن هؤلاء لم يكونوا مخولين بالنظر في هذه القضايا.

والمحصل مما ذكرناه أنَّ مؤسسة القضاء برئاسة النبي (ص) في المدينة، وفي أقاليم الدولة الإسلامية، قد نشأت مع نشوء الدولة، ونمت وفقاً للحاجات التي كانت تتزايد مع اتساع الرقعة الجغرافية، وتزايد عدد الداخلين في الإسلام، ووفقاً للإمكانات المتوفرة في الرجال المؤهلين لتولي مهمة القضاء في المدينة، وخارجها.

ديوان المظالم:

بقيت مسألة تتصل بموضوع القضاء في الإدارة الإسلامية، في عهد النبي (ص)، وهي (قضاء المظالم) الذي عرفت مؤسسته فيما بعد باسم (ديوان المظالم).

ومهمته النظر في القضايا التي يعجز القضاء عن النظر، أو الحكم فيها، من جهة قوة أحد الخصمين، وسطوته. وتكون هذه المخاصمات غالباً بين بعض

كبار رجال الدولة، وبعض الرعية، فتكون الدولة ـ ببعض الاعتبارات ـ طرفاً في الخصومة، مقابل بعض أفراد الرعية.

وقد ذهب (الماوردي) ووافقه آخرون من القدماء والمعاصرين، إلى أن النبي (ص) قد نظر في المظالم. واستشهد لذلك بقضاء النبي (ص) في نزاع على ماء بين (الزبير بن العوام) ورجل من الأنصار[1]

وكان الخليفة نفسه ينظر في هذه القضايا، أو ينيب عنه بعض كبار المقربين إليه في ذلك. وكان أول خليفة باشره ـ كما عرف في أبحاث كتاب (الأحكام السلطانية) ـ عبد الملك ابن مروان (ت ٨٦ هـ) ـ وجرى عليه، بعد ذلك، بعض الخلفاء الأمويين، والعباسيين. وتطور إلى مؤسسة ذات نظام سميت (ديوان المظالم).

ويعتبر نظيراً لما عرف في الدولة الغربية الحديثة باسم (مجلس الدولة) الذي يعتبر أحد الإنجازات الكبرى في القضاء. وقد تكوّن بصورة دستورية في (فرنسا) سنة (١٨٧٢ م)، واقتبس عنها في بلاد أخرى، وحمل اسم: (مجلس الدولة)، أو (مجلس الشورى)، أو (محكمة العدل العليا)، وغير ذلك من الأسماء.

هذا، ولكننا نرى أن ما ذهب إليه (الماوردي) وغيره، ليس له أساس تاريخي، ولا تبرره الظروف الموضوعية للدولة والمجتمع، في عهد النبي (ص).

فإن الظروف التي أدَّت إلى نشوء الضرورة لهذا النوع من القضاء هي شيوع تعرض الناس للظلم، من قبل الولاة والمقربين من الخليفة، وضعف القضاء أمام سطوة هؤلاء النافذين من الحكام، وأعوانهم.

وهذه ظاهرة لم يكن لها وجود في زمن النبي (ص). ولم يرد في السيرة، والحديث، والتاريخ، ذكر لتجاوز والٍ من الولاة على الناس، سوى ما تقدم ذكره عن (ابن اللتيبة). ولم تكن الدولة من الإتساع، وكثرة الموارد الاقتصادية،

---

(١) الأحكام السلطانية: ٩٧ ـ ٩٨.

بمثابة تقتضي حدوث ظاهرة من هذا القبيل. وكانت الأمة قوية، واعية لحقوقها، فكان الولاة أضعف من أنْ يتجاوزوا حدودهم. وما استشهد به (الماوردي) ليس فيه شاهد.

ونقدر أنَّ السبب الموضوعي لنشوء الحاجة إلى (قضاء المظالم)، الذي يتمتع بقدرة، وسطوة لا يتمتع بها القضاء، قد وجد بعد النبي (ص)، منذ خلافة أبي بكر وعمر (رض)، فقد بدأ جور بعض الولاة، وتعديهم على الرعية، منذ ذلك الحين. وتعاظم الأمر، واتسع الخرق حتى تجاوز جميع الحدود في عهد عثمان (رض)، الذي أدت تصرفات إدارته إلى الثورة عليه وقتله. وكان أبو بكر وعمر (رض) يتصديان لظلم الولاة، وقد عرفت عن عمر مواقف كثيرة في هذا الشأن، وهو ما لم يفعله (عثمان).

وقد تصدى الإمام علي لهذه الظاهرة بقوة، وذلك حين واجه النهج الذي اتبعه ولاة عثمان مع الأمة، وغدا أشبه بأنْ يكون (ثقافة) لرجال السلطة في تعاملهم مع الناس.

ونجد، فيما روي عنه من تعليمات، وأوامر إدارية، ما يمكن اعتباره الأساس الفقهي والتنظيمي لهذا النوع من القضاء، الذي اضطرت إليه الأمة نتيجة لفساد الدولة وإدارتها.

فمن ذلك ما جاء في كتابه إلى العمال الذين يطأ الجيش عملهم (يمر في مناطقهم التي يتولونها):

«.. إني قد سيَّرت جنوداً هي مارة بكم إنْ شاء الله. وقد أوصيتهم بما يجب لله عليهم، من كف الأذى، وحرف الشذى[1]، وأنا أبرأ إليكم، وإلى ذمتكم، من معرَّة الجيش[2] إلا من جوعة المضطر لا يجد عنها مذهباً إلى شبعه. فنكلوا من تناول منهم شيئاً ظلماً عن ظلمهم[3]... وأنا بين أظهر

---

(١) الشذى: الشر.
(٢) معرة الجيش: أذاه وتعدياته.
(٣) النكال: العقاب. وجعل العقوبة على ظلمهم للناس بتناول أموالهم بغير اضطرار.

الجيش[1] ، فادفعوا[2] إليَّ مظالمكم، وما عراكم مما يغلبكم من أمرهم، ولا تطيقون دفعه إلا بالله وبي، فأنا أغيِّره بمعونة الله . . »[3].

والنص صريح في أنه (ع) يعني هذا النوع من التعديات الواقعة من مؤسسات الدولة على الأهالي، ولا تتمكن الإدارة من إقامة العدل، وإنصاف المظلومين. وقد عبر الإمام بـ (المظالم) عن هذه التعديات.

ومن ذلك قوله في عهده إلى (مالك الأشتر) حين ولاه (مصر):

« . . واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عاماً . . وتقعد عنهم جندك، وأعوانك، من أحراسك، وشرطك، حتى يكلمك متكلميهم غير متعتع»[4].

ومن ذلك قوله في العهد المذكور:

« . . ثم إن للوالي خاصة وبطانة فيهم استئثار وتطاول، وقلة إنصاف في معاملة، فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال. ولا تقطعن لأحد من حاشيتك وحامتك[5] قطيعة، ولا يطمعن منك في اعتقاد عقدة تضر بمن يليها من الناس في شرب[6]، أو عمل مشترك . . »[7].

ولعل هذه النصوص أقدم النصوص الإسلامية في هذا الشأن.

---

(١) ظهر الجيش، وساقة الجيش: مؤخرته. أي أنه موجود في هذا القسم من الجيش.

(٢) ربما يكون النص الصحيح (ارفعوا) من الرفع، أي أبلغوني ما عجزتم عن دفعه من المظالم، والتعديات.

(٣) نهج البلاغة (باب المختار من كتب مولانا أمير المؤمنين، ورسائله إلى أعدائه، وأمراء بلاده) ج ٣/ ص: ١١٦ - ١١٧.

(٤) المصدر السابق، ص: ١٠٢.

(٥) الحامَّة: الخاصة والقرابة. والإقطاع: المنحة من الأرض. والاعتقاد: الامتلاك. والعقدة الضيعة والمزرعة.

(٦) الشِرب: مغيب الأرض المزروعة من الماء للري.

(٧) المصدر السابق، ص: ١٠٤ - ١٠٥.

التعليم وتبليغ الأحكام

تمهيد:

غني عن البيان ما ورد في السنة الشريفة من الحث على طلب العلم، والحث على تعليمه، وهذا ليس من أغراض هذا البحث. وإنما نبحث عن الإجراءات العملية التي اتخذها النبي (ص) في هذا المجال، فيما يتعلق بالتعليم العام، وفيما يتعلق بما يمكن تسميته (التعليم الديني) أعني تعليم الإسلام، وهو يشمل تعليم القرآن، وتبليغ الأحكام الشرعية، والآداب الإسلامية.

أ ـ التعليم العام:

تدل الآثار القليلة الواردة في هذا الشأن على أنَّ النبي (ص) قد أولى التعليم العام عنايته، فلم يقصر اهتمامه على (التعليم الديني)، وإنما اهتم بتعليم القراءة. والكتابة، للأميين من الصحابة في المدينة، ويبدو أنه (ص) كان مهتماً بتعليم الحرف والصناعات. وقد ثبت في السنة عنه (ص) أنه حث الآباء على تعليم أبنائهم (الكتابة، والسباحة، والرمي)[1].

فكلف (عبد الله بن سعيد بن العاص) ـ وكان من المحسنين في فن الكتابة ـ بتعليم الكتابة في المدينة، وكان ذلك في أول قدوم النبي إليها، لأن (سعيداً) هذا استشهد يوم (بدر)، أي في منتصف السنة الثانية للهجرة.

---

(١) التراتيب الادارية: ٢/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

وقد تولى (عبادة بن الصامت) تعليم جماعة من أهل (الصفة) الكتابة.

كما أن من الثابت أنَّ النبي (ص) جعل فداء كل أسير من أسرى (بدر) ممن يحسنون القراءة والكتابة، أنْ يعلم عشرة من الصحابة وأبنائهم، القراءة والكتابة.

وثبت أنه (ص) أمر (زيد بن ثابت) أنْ يتعلم اللغة السريانية ليتولى أعمال الترجمة، والرد على الرسائل. كما روي أنه تعلم اللغة العبرية بأمر من النبي على ما ذكره (البخاري) وغيره. ويحتمل أنه تعلمها في مدرسة يهودية في المدينة، فقد ذكر ابن عساكر (أن زيد بن ثابت تعلم في مدارس ماسكة)[1]. وقيل إنَّهُ تعلم، غير السريانية والعبرية، اللغات (الفارسية، والرومية، والقبطية، والحبشية).

ويبدو أن بعض غير المسلمين في المدينة كان يزاول التعليم، فقد روى (ابن سعد) «أن جفنة النصراني.. كان يعلم الكتاب بالمدينة»[2].

وثمة ما يدل على عناية النبي (ص) بتعليم الحرف والصناعات. فقد وردت رواية تدل على إهتمامه بتيسير تعلم الصناعات المعدنية التي كان اليهود يحتكرون المعرفة بها. فقد أخرج الخطيب (القسطلاني) أن النبي (ص): «لما أفتتح (خيبر) سبى - فيمن سبى - ثلاثين قيناً (حداداً)، وكانوا صناعاً سماسر وحدادين. فقال النبي (ص) اتركوهم بين المسلمين ينتفعون بصناعتهم، ويتقوون بها على جهاد عددهم. فتركوا لذلك، فمن تعلم عليهم الصناعة سمي صانعاً ومعلماً..»[3].

إنَّ ما تقدم يكشف عن اهتمام فائق من النبي (ص) بالتعليم العام، بحيث يمكن القول إنَّهْ كانت للنبي (سياسة تعليمية)، ولعله (ص) قد اتخذ في هذا الشأن كثيراً من الإجراءات التي أهمل ذكرها كتّاب السيرة، ونقلة الحديث.

---

(١) التراتيب الإدارية: ١/ ٢٠٤.
(٢) ابن سعد، الطبقات: ٣/ ٢٥٨.
(٣) التراتيب الإدارية: ٢/ ٧٥.

ب ـ التعليم الديني:

المعلم الأول للإسلام، والمبلغ الأول للأحكام، هو النبي (ص)، فقد كان ذلك أول هم من همومه، وأكبرها.

لقد كان يعلم أصحابه القرآن كلما نزل الوحي به، ويفسره لهم بقدر ما تسعه أفهامهم، وتدعو إليه الحاجة. وكان يبلغهم أحكام الله في كل واقعة تطرأ، ويجيب على تساؤلاتهم، وقد يتريث في الإجابة حتى ينزل عليه الوحي. وكان يأمرهم، وينهاهم في غير ذلك، مما يتصل بمكارم الأخلاق.

وقد استعان رسول الله (ص)، ببعض الصحابة في المدينة لتعليم القرآن. ويبدو أن التعليم كان يتم ـ بالإضافة إلى المسجد ـ في أوقات معينة، في بيت أحد المسلمين، حيث يجتمع عدد منهم يتعلمون[1].

وقد ذكر من هؤلاء المعلمين: (عبادة بن الصامت)[2]، و(أبان بن سعيد بن العاص)، و(أبو عبيدة بن الجراح)، و(أسيد بن حضير)، و(خالد بن سعيد بن العاص). وكان (عبد الله بن رواحة) و(معاذ بن جبل) يتوليان في المسجد مهمة تعليمية وتربوية، بعد أنْ يغادرهم النبي (ص)[3].

ويبدو أنَّ الحاجة لم تكن ماسة إلى معلمين متفرغين، لأن النبي (ص)

---

(١) يحتمل أن يكون النبي (ص) قد خصص بيتاً للتعليم، فقد وردت إشارة في ترجمة (ابن أم مكتوم) في (الاستيعاب ص: ٣٤٧)، و(طبقات ابن سعد: ٤/ ١٥٠)، أنه قدم المدينة مهاجراً بعد (بدر) بيسير، فنزل (دار القراء)، وهي دار (مخرمة بن نوفل) ـ هذا إذا كانت (قُرّاء) بضم القاف وتشديد الراء. ويحتمل أن تكون بكسر القاف وفتح الراء المخففة (قِرَاء) من القرى. فيكون المراد منها ما يقابل دار الضيافة. ويرجح الاحتمال الثاني أن (ابن أم مكتوم) قدم (مهاجراً) ليس له بيت. ويبدو أن أزمة السكن للمهاجرين كانت لا تزال إلى هذا التاريخ من دون حل. وأن النبي (ص) حلها بصورة موقتة بإيواء القادمين العازبين في هذه الدار.

(٢) التراتيب الإدارية: ١/ ٤٠ ـ ٤١ و٤٤ و٢/ ٢٩١.

(٣) التراتيب الإدارية: ٢/ ٢٢١.

جعل التعلم والتعليم الديني مسؤولية عامة، على كل من يعلم. وقد قال في إحدى خطبه:

«. . . ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم، ولا يتفقهون، ولا يتعظون. والله ليعلمن قوماً جيرانهم. . . وليتعلمن قوم من جيرانهم. . أو أعاجلنّهم بالعقوبة!».

وكان الأشعريون قوماً فقهاء، لهم جيران جفاة من أهل المياه، من الأعراب، فطلبوا من النبي مهلة سنة ليعلموا جيرانهم[1].

وتدل رواية (أنس) أنَّ فترة الصباح، بعد الصلاة في المسجد، كانت فترة تعلم وتعليم في المسجد «كانوا إذا صلوا الغداة قعدوا حلقاً حلقاً، يقرأون القرآن، ويتعلمون الفرائض، والسنن»[2].

التعليم الديني خارج المدينة:

أما خارج المدينة، فقد استفاضت روايات السيرة في أنه (ص) كان يرسل من أصحابه رجلاً، أو أكثر، إلى القبائل التي دخلت في الإسلام، ليعلموها الإسلام والقرآن.

من ذلك أنه بعد فتح (مكة) استخلف عليها (عتاب بن أسيد) وخلَّف معه (معاذ بن جبل) (يفقه الناس)[3]، كما أرسله إلى (اليمن) في مهمة مماثلة. ومنهم (أبو عبيدة بن الجراح)، ومنهم (رافع بن مالك الأنصاري). وبعث، استجابة لطلب بعض القبائل، سبعين رجلاً من القراء لتعليم القرآن والسنة[4]. ومن ذلك الصحابة الستة الذين أرسلهم إلى قبيلتي (عضل والقارة) الذين تظاهر وفدهم بالإسلام، وطلبوا من النبي (ص) أنْ يرسل معهم إلى قومهم، من يعلمهم القرآن والسنة، فغدر بهم المشركون، وقتلوا منهم أربعة وأسروا اثنين.

---

(١) التراتيب الإدارية: ١/ ٤١ - ٤٢.
(٢) التراتيب الإدارية: ٢/ ٢١٨.
(٣) ابن هشام، السيرة: ٤/ ١٤٣.
(٤) التراتيب الإدارية: ١ و ٢/ ٣١٨.

ويبدو أنَّ إرسال المعلمين إلى القبائل، كان في بعض الحالات، استجابة لطلب وفودها، وفي حالات أخرى، كان بمبادرة من النبي (ص).

وفي مرحلة متأخرة، حين كان النبي يرسل عمالاً من قبله، كان المؤهلون للتعليم من هؤلاء العمال يقومون بهذه المهمة. وقد يكون التعليم إحدى مهمات العامل والوالي، يباشرها بنفسه، ويستعين فيها بمن يقدر عليها من أعوانه، كما يظهر ذلك من كتاب النبي (ص) لـ(عمرو بن حزام) حين ولاه (اليمن)، وسيأتي ذكره.

ج - كتابة الوحي:

ومما يتصل بالتعليم الديني (كتابة الوحي)، فقد كان النبي (ص) يأمر بكتابة القرآن كلما نزل منه شيء.

وقد تولى كتابة الوحي علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان. وكان ينوب عنهما إذا غابا (زيد بن ثابت). وذكر (أبي بن كعب) فيمن كتبوا الوحي، ونحن نشك في أنَّ النبي (ص) كلفه بذلك.

والظاهر أن كتابة الوحي لم تقتصر على هؤلاء، فقد ذكر آخرون تولوا كتابة الوحي منهم عمر بن الخطاب، والمغيرة بن شعبة.

ويبدو أنَّ النبي (ص) كان يكلف من كان حاضراً عنده، ممن يحسنون الكتابة، بكتابة الوحي، إذا كان موثوقاً، ومن هنا الاختلاف بين كتاب السيرة في عددهم، فمنهم من قال: إنَّ كتاب الوحي والمراسلات بلغ ثلاثاً وعشرين، ومنهم من قال: ستاً وعشرين، وقيل: أربعون، وقيل: اثنان وأربعون.

وصلة كتابة الوحي بالتعليم الديني، هي من جهة، أنَّ ما يكتب من القرآن كان يوضع في مكان خاص من المسجد، وكان ميسراً للناس. فكان المسلمون الذين يحسنون القراءة والكتابة، يأتون وينسخون منه نسخاً خاصة بهم، يتدارسونها في بيوتهم.

الإدارة المالية

كانت الموارد المالية للدولة الإسلامية في أواخر عهد النبي (ص) تتكون من الجزية، وأخماس الغنائم، والزكاة (الصدقة)، والخراج (ضريبة الأرض).

وأول هذه الموارد، تشريعاً وتحققاً، هو أخماس الغنائم، وآخرها، تشريعاً وتحققاً، هو الزكاة، وهي أكثر الموارد ثباتاً.

وأما الجزية فقد شرعت مع تشريع الأخماس، ولكنها في التحقق التاريخي تأخرت عن الأخماس، وهي عرضة للتأثر بإسلام أهل الكتاب. وكانت أخماس الغنائم رهناً بالغزوات التي ينتصر فيها المسلمون، ويغنمون منها.

وقد كون النبي (ص) إدارة مالية لهذه الموارد، تتألف من عمال الصدقة (الجباة) والحفظة، والكتاب، وما إلى ذلك مما تقتضيه الشؤون المالية.

وقد تكونت هذه الادارة، ونمت تدريجاً، بحسب نمو الموارد المالية للدولة، وتشعب وجوه انفاقها. ونقدر أنَّ مصادر السيرة والحديث، نقلت ملامح هذه الادارة في صيغتها، في أواخر عهد النبي (ص)، بعد فرض الزكاة والمباشرة بجبايتها، في السنة التاسعة للهجرة، بقوله تعالى:

﴿خذ من أموالهم صدقة، تطهرهم، وتزكيهم بها. .﴾[1].

ويبدو أنَّ الإدارة المالية قبل تشريع الزكاة، كانت محدودة الحجم، وذلك

(١) سورة التوبة / مدنية: ٩ / الآية ١٠٣.

لقلة الموارد، وعدم انتظامها. وقد بلغت هذه الإدارة مستوى متقدماً من التنظيم، وتوزيع العمل، بعد تشريع الزكاة، كما أشرنا.

ويبدو من رواية (البخاري) في شأن فرض العطاء (المخصصات المالية) لأبي بكر (رض)، بعد أنْ بويع بالخلافة، أنَّ (بيت المال) كان موجوداً في عهد النبي (ص) باعتباره مؤسسة مالية عامة للدولة، وأنَّ المسؤول المركزي عنه كان (أبو عبيدة بن الجَراح)[1].

١ ـ الجزية:

ولى النبي (ص) أبا عبيدة بن الجراح جباية الجزية، وأرسله إلى (البحرين) لهذه الغاية، وتولاها أيضاً (معاذ بن جبل) في (اليمن). كما ذكر أن علي بن أبي طالب (ع) تولاها في (نجران) في (اليمن).

٢ ـ الغنائم والخراج:

أول ما يلاحظ في شأن الغنائم هو ما صنعه النبي (ص) في غزوة (بدر الكبرى)، وفيها حاز المسلمون أول غنيمة ذات أهمية اقتصادية، كماً ونوعاً، حيث ضبطها بتعيين (عبد الله بن كعب) ليتولى جمعها، فلا تتفرق في أيدي المقاتلين، وحفظها في مكان معين، ثم تولى النبي (ص) توزيعها على المجاهدين[2].

وروي أنَّ النبي (ص) عين مسؤولاً مركزياً لتسجيل الغنائم، وضبطها في سجلات خاصة، هو (معيقب بن أبي فاطمة)[3].

كما عين مسؤولين عن أخماس الغنائم. وهؤلاء يتولون التسجيل

---

(١) التراتيب الادارية: ٤ ـ ٥و ٢٦٤ ـ ٢٦٥، نقله عن (البخاري): «.. فقال عمر: انطلق يفرض لك أبو عبيدة. فانطلقا الى أبي عبيدة فقال: «أفرض لك قوت رجل من المهاجرين..» ونقل عن (ابن سعد في (الطبقات)، عن ميمون، قال «لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين. قال زيدوني، لأن لي عيالاً وقد شغلتموني عن التجارة، فزاده خمسمئة».

(٢) تاريخ الطبري: ٢/٤٥٨.

(٣) التراتيب الادارية: ١/٣٨١ عن العقد الفريد: ٢/١٤٤

والحفظ، لأن الأخماس لا تنفق فوراً، وإنما تنفق بحسب حاجة الدولة إلى الإنفاق، وقد ذكر من هؤلاء (عبد الله بن كعب)، و(محمية بن جزء)(1).

واستعمل النبي (ص) على خراج (خيبر) (سواد بن غزية الأنصاري)(2).

٣ ـ الزكاة:

أشرنا إلى أنَّ الإدارة المالية تطورت تطوراً كبيراً بتشريع الزكاة، حيث اقتضى ذلك تشكيل جهاز إداري متنوع الاختصاصات، منه (عمال الصدقات/ المصدقين/ الجباة) يقومون بجباية الزكاة من المالكين، ومنه (الخارصون/ المخمنون)، ومنه (كتاب الصدقة)، وغير ذلك.

عمال الصدقة (الجباة):

أنشأ النبي (ص) جهازاً لجباية الزكاة، بعث برجاله إلى القبائل والحواضر، في مناطق الدولة الإسلامية.

وقد اختلفت مصادر السيرة، والتاريخ، والحديث، في بعض الأسماء، وفي تولي بعضهم لجباية الزكاة في بعض المناطق، والقبائل. وربما كان هذا الاختلاف من جهة أنَّ بعضهم كان يتولى هذه المهمة مدة قصيرة ثم يبدل بآخر، وبعضهم غير مشهور فيهمل بعض الرواة ذكره، أو يتولى منطقة، ثم ينقل إلى منطقة، أو قبيلة أخرى.

وقد تكون معظم هذا الجهاز من رجال القبائل، والعشائر، التي تجبى منها الزكاة، وهم في الغالب من ذوي الرئاسة، والوجاهة، في عشائرهم، وضم أربعة رجال من المهاجرين من قريش، وأنصارياً واحداً. والقرشيون هم: (عبد الرحمن بن عوف)، و(أبو عبيدة بن الجراح) ـ وهذان من قدماء المسلمين ـ و(الوليد بن عقبة)، و (أبو سفيان بن حرب)، وهذان من مسلمة الفتح. والأنصاري هو (عبادة بن بشر الأشهلي الخزرجي)، وهو من المسلمين

---

(1) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧٩/٧ (كتاب الزكاة)، والإصابة في تمييز الصحابة: ٣٦٢/٢ و٣٨٨/٣ لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ).
(2) الإصابة: ٩٥/٢.

البارزين، وقد شارك في غزوات عدة مع النبي (ص)، وقد تولى جباية صدقات (سُلَيْم) و (مِزْيَنَةْ).

الادارة المركزية (المستوفي):

يبدو أنَّ النبي (ص) قد أنشأ ما يمكن تسميته (إدارة مركزية) للزكاة يرتبط بها الجباة من الناحية الإدارية. وقد ورد في بعض المصادر تسمية المتولي لهذه المهمة (المستوفي)[1]. وهو مكلف بتسلم الصدقات من الجباة، وتسليمها إلى النبي (ص).

وقد ورد في المصادر أنَّ عمر بن الخطاب (رض) تولى الزكاة، ولم يرد له ذكر فيمن بعث بهم النبي (ص) إلى خارج المدينة، فإذا لم يكن من عمال الصدقة في المدينة نفسها، يتعين أنْ يكون قد تولى الإدارة المركزية للزكاة (المستوفي).

وربما كان غير واحد قد تولى هذه المهمة، في عهد النبي (ص)، ويبدو أنَّ منهم (حنظلة بن صيفي) الذي وصفته المصادر بأنه أحد كتاب النبي (ص)، وقد قال:

«قال لي رسول الله (ص): (إلزمني. وأذْكِرْني بكل شيء لِثَالِثِهِ) قال: فكان لا يأتي عليَّ مال ولا طعام ثلاثة أيام إلا أُذْكِرُهُ، فلا يبيت رسول الله (ص) وعنده شيء منه»[2].

الخارصون:

الخرص: التقدير. والخارص في الزكاة هو الذي يقدر الغلَّات، التي تجب فيها الزكاة، قبل حينها ليعرف هل فيها نصاب الزكاة، وكم فيها؟

ولا بد أنْ يكون خبيراً بهذا العمل، فلا يصلح له كل أحد.

وقد ثبت أنَّ النبي (ص) ولَّى على خرص الثمار عمالاً[3]، وكان منهم

---

(١) التراتيب الادارية: ١ / ٤١٠.

(٢) علاء الدين الريس، الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية، ص: ١٤٨.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ١٥٠.

(عبد الله بن رواحه)، و(جبار بن صخر)، و(سهل بن أبي حثمة)، و(الصلت بن معد يكرب الكندي).

وكان (حذيفة بن اليمان) يكتب خرص النخل[١]، وكلّف (عتاب بن أسيد) بخرص العنب[٢] وكان (فروة بن عمر بن ودقة الأنصاري) و(عامر بن ساعدة) يخرصان تمر المدينة[٣].

الكتاب:

كتابة الزكاة في المصطلح الإداري لهذه الفترة تعني: ضبط الزكاة من حيث نوع العين الزكوية، وصنفها، ومقدارها، وتسجيل مقاديرها، ومصادرها.

وقد ذكرت المصادر شخصين توليا هذا العمل في عهد النبي (ص)، هما: «الزبير بن العوام)، و (جهيم بن الصلت). وربما كان الثاني معاوناً للزبير وليس أصيلاً.

والظاهر أنَّ الأموال كانت تصرف على أساس سجلات للأشخاص، يحدد فيها الشخص المنتفع، والمبلغ المقرر.

يدل على ذلك ما ذكره (علاء الدين الكاساني) في بدائع الصنائع: «أنه لما قبض رسول الله (ص) جاء (المؤلفة قلوبهم) إلى أبي بكر (رض)، واستبدلوا (الخط) منه لسهامهم، فبدل لهم الخط. ثم جاؤوا إلى عمر (رض) وأخبروه بذلك، فأخذ الخط منهم، ومزقه... »[٤].

قال الكتاني: «وهذا يدل على أن الناس في زمنه (ص) كانوا يأخذون العطاء بالضبط والتقييد، فيدل ذلك على وقوع التدوين، وجعل قوائم للمعطون (كذا)»[٥]

---

(١) التراتيب الادارية: ١/١٢٤.
(٢) الإصابة: ١/٣١٨ في ترجمة (حذيفة بن اليمان الأزدي).
(٣) التراتيب الادارية: ١/٤٠٠ - ٤٠١.
(٤) الظاهر أن المراد من (الخط) الوثيقة التي تحمل اسم صاحبها، وحقه في أخذ مبلغ من المال، ومقدار هذا الحق. والرأي الفقهي الاسلامي المشهور، هو سقوط، وإلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، من المصارف المقررة للزكاة، بعد وفاة النبي (ص).
(٥) التراتيب الادارية: ١/٢٢٨.

ويدل على ذلك بالنسبة إلى الولاة، ورجال الإدارة، وسائر المكلفين بأعمال عامة، حديث (بريدة): «أيما عامل استعملناه، وفرضنا له رزقاً، فما أصاب بعد رزقه فهو غلول» و: «من كان لنا عاملاً فليكتب زوجته، فإنْ لم يكن له خادم فليكتب خادماً، فإنْ لم يكن له مسكن فليكتب مسكناً»[١].

المستودعات:

يبدو أنَّ الأموال الزكوية (الإبل، والبقر، والغنم، والغلاّت) والأموال الأخرى، من موارد الجزية، والخراج، والأخماس، كانت تحفظ في أماكن مخصصة لها. وهذا ما تقتضيه طبيعة الأمور، وهو ما يظهر من عبارة (حنظلة بن صيفي) المتقدمة، وليس من المحتمل أنها كانت توضع في البيوت الشخصية مع سائر أموال أصحابها، ولا أنها كانت تترك سائبة.

والظاهر أن الأطعمة كانت توضع في مكان خاص إلى أن توزع على مستحقيها[٢] وقد ورد عن الإمام الحسن (ع) أن النبي (ص) حمله فأدخله (في غرفة الصدقة).

والظاهر أن النبي (ص) قد أنشأ حظائر لإيواء الماشية وحفظها، وخصص للإبل مساحات من الأرض لتسرح وترعى فيها، وهي (الحِمَىٰ) خارج المدينة، وكان يخرج إليها بنفسه في بعض الأحيان[٣]، والظاهر من هذا أنَّ مكانها كان قريباً من المدينة.

وكان لها وسم خاص (علامة) توسم به، لتتميز عن غيرها، وربما باشر النبي (ص) وسمها بنفسه[٤].

وقد روي أنَّ رسول الله (ص) حمى «.. بالمدينة وصَعَدَ جبلاً بالبقيع ـ قال أبو عبيد: هو النقيع، بالنون ـ وقال (ص): «هذا حماي. وأشار

---

(١) التراتيب الادارية: ١/ ٢٦٥ نقله عن (أبي داود) و(الحاكم).
(٢) التراتيب الادارية: ١/ ٤١٢.
(٣) التراتيب الادارية: ١/ ٤١١.
(٤) التراتيب الادارية: ١/ ٤٤٠ عن (البخاري) و(طبقات ابن سعد).

بيده إلى القاع). وهو قدر ميل في ستة أميال، حماه لخيل المسلمين من الأنصار، والمهاجرين»[1].

ولا بد أنَّ هذه الأموال العامة من ماشية، ومواد غذائية، وأنسجة، قد كانت في عهدة مسؤولين عنها، وقيمين عليها، غير كتاب الزكاة.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: ٢٣٣. والتراتيب الادارية: ١/ ٤٤١ نقله عن (البخاري).

الولايات
على المدينة، والحواضر الجديدة

تمهيد:

تختلف الولاية على المدينة، عنها على الحواضر الجديدة، التي دخل أهلها في الإسلام.

فالمدينة مركز الدولة، ومقر رسول الله (ص)، ولذا فإنَّ الولاية عليها من قبل غيره، حالة موقتة وعرضية، نتيجة لغيابه في بعض الأحيان عنها.

وأما الحواضر الجديدة، فقد كانت الولاية عليها إجراءً ضرورياً يستهدف استحداث مركز جديد، يمارس الإسلام سيادته من خلاله.

ولذا فإنَّ بين الولاية على المدينة، والولاية على غيرها، اختلافاً موضوعياً. ولعله لذلك أطلق كتاب السيرة، والمحدثون، والمؤرخون، على ولاية المدينة في حياته (ص) لفظ (الاستخلاف)، بينما نجدهم عبَّروا عن الولاية على الحواضر الجديدة بلفظ (الولاية)، و(الإمارة)، وهذا يكشف عن الاختلاف الموضوعي بينهما، وهو ما يقتضي التمييز بينهما في مقام البحث:

أ ـ الولاية على المدينة:

منذ باشر النبي (ص) السلطة على المدينة، لم يترك مركز السلطة شاغراً في حال غيابه عن المدينة في مهمة عسكرية، أو غيرها. بل كان يستخلف على المدينة، في كل مرة يغيب عنها، بعض أصحابه، أو علي بن أبي طالب.

ولم يقتصر استخلاف النبي (ص) على المدينة، على حالة غزواته، وأسفاره البعيدة، بل كان يستخلف عليها، حتى في حالات قيامه بمهمات عسكرية في داخل المدينة، أو ضواحيها، كما حدث في غزوات: (الخندق)؛ (الأحزاب)، و(أحد)، و(بني قريضة)، مع أن هذه الواقعات كانت في المدينة نفسها، أو قريباً منها.

إنَّ الاستخلاف على المدينة في كل مرة يغيب عنها النبي (ص)، أو يشتغل فيها بحرب، يعني أنَّ المدينة غدت ذات شخصية سياسية واحدة، وذات سلطة واحدة، لا يمكن أنْ يحصل فيها فراغ، أو تعطيل، وهي سلطة رئيس الدولة. ولم يعد لسلطة غير النبي وجود، فهو يمارسها بنفسه، في حال وجوده، ويمارسها من خلال خليفته، في حال غيابه.

كما أنَّ عدم الاقتصار على شخص واحد للاستخلاف على المدينة بوحي بأنَّ النبي (ص) كان يراعي، في اختياره الأشخاص للمهمات الإدارية وغيرها، التنوعات القبلية والعشائرية في المجتمع، فلم يشأ أنْ يقتصر على شخص بعينه في هذا المركز أو ذاك، لئلا تتكون مراكز قوة يمكن أنْ تتحكم وتؤثر، على ولاء وإخلاص سائر الأشخاص المؤهلين، أو العشائر الأخرى.

كما يمكن أنْ يكون من مقاصده تكوين خبرات قيادية وإدارية، عن طريق التجربة، والممارسة الفعلية للسلطة، تحت رقابته المباشرة.

ويمكن أن يكون من مقاصده تربية قيادات المجتمع الجديد، وقواه الإجتماعية (القبلية) على الأنضباط، وعلى الطاعة لمركز السلطة والقرار الشرعيين، وإن كان من خارج التكوين القبلي الذي اعتاد الناس على طاعته واتباعه، دون سواه.

وربما يكون من مقاصده أيضاً اختبار الكفاءات الإدارية والقيادية، عند من يختارهم لهذه المهمة السهلة نسبياً، وذات الأجل القصير، ليكون على دراية بمواهب الأشخاص وقدراتهم حين تدعو الحاجة إلى تكليفهم بمهمات صعبة، دقيقة وخطرة.

وهذه الأمور كلها، أو بعضها، يمكن أنْ تفسر التنوع في الأشخاص الذين

استخلفهم على المدينة، ففيهم قرشيون من عشائر عدة، وفيهم أنصار، (أوس وخزرج)، وفيهم مهاجرون من غير قريش.

سلطات خليفة النبي على المدينة:

لم يرد في المصادر ذكر لصلاحيات خليفة النبي على المدينة، وليس فيها ما يشير إلى ذلك، سوى ما ورد في استخلاف علي بن أبي طالب عليها، عند توجه النبي (ص) إلى غزوة (تبوك).

ونقدر أنَّ هذه الصلاحيات كانت مقصورة على رعاية استمرار ما هو قائم، ولا تشمل الإقدام على تأسيس واستحداث عمل، أو إجراء جديد.

وذلك يعني إمامة الصلاة جماعة، وحفظ الأموال العامة، وحفظ النظام العام للحياة اليومية في المدينة من قبيل تيسير السلع في السوق، وما يتصل بذلك، ومراقبة الوافدين إلى المدينة، والخارجين منها، فيما يتعلق بالأمن، وتسلل العناصر المشبوهة ـ وهذا مما تقضي به طبيعة الوضع العام في المدينة، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك ـ ، وفض النزاعات البسيطة بين السكان.

وأما الأمور المهمة التي يتوقف البت فيها على اتخاذ قرار رئيس، أو حكم تشريعي، فلا بد أنها كانت خارجة عن صلاحيات الخليفة على المدينة، ولا بد أنَّ البتَّ فيها كان يرجأ إلى حين عودة النبي (ص) من سفره.

والمورد الوحيد الذي ذكر في الحديث والسيرة، أنَّ النبي (ص) نص فيه على صلاحيات فيها تفويض على مستوى التنفيذ والقرارات، هو استخلافه عليَّ بن أبي طالب على المدينة، لما خرج (ص) إلى غزوة (تبوك). فقد رووا أنه قال لعلي لما استخلفه:

«يا علي: اخلفني في أهلي، واضرب، وخذ وأعط. ثم دعا نساءه فقال: إسْمَعْنَ لعلي وأطِعْنَ»[1].

وهذه سلطات تنفيذية كاملة، لا نعرف أنه (ص) فوضها إلى أحد ممن استخلفهم على المدينة.

---

(١) عيون الأثر: ٢/ ٢٧٧ ـ تاريخ الطبري: ٣/ ١٠٤ ـ سيرة ابن هشام ٢/ ٥٢٠.

وتوجيه الأمر إلى نسائه (ص) بالسمع والطاعة ناشيء من خشية أنْ يعتبرن أنفسهن ـ أو بعضهن ـ خارج حدود سلطة الإمام علي، فيكون ذلك سبباً في إحداث ارتباك في ممارسة السلطة، وانقياد الأمة لأمر علي في غياب النبي (ص).

ب ـ الولايات على الحواضر الجديدة:

تختلف الحواضر وسكانها عن مناطق البادية وقبائلها من وجوه عدّة، تنشأ من الاختلاف بين طبائع أهل البادية وأهل الحاضرة، والإختلاف في نمط العيش، والموارد الاقتصادية، والثقافة، بين هؤلاء وهؤلاء.

وقد أدّى انتشار الإسلام إلى معظم شبه الجزيرة العربية، بعد فتح (مكة)، إلى اتساع وتنوع مسؤوليات الدولة الإسلامية، من وجوه كثيرة: دفاعية، واقتصادية، وتعليمية، وغير ذلك.

وهذا الإتساع والتنوع، يقضيان أنَّ تواكبهما الإدارة على جميع المستويات، وفي جميع المجالات.

وإذا كانت القبائل لا تزال تدير حياتها الداخلية وفقاً لأعرافها، بعد اعترافها بسلطة النبي (ص)، ودخولها في الإسلام، ولم يستلزم هذا إلا تدخلاً محدوداً من الدولة في حياتها الداخلية يتمثل في (عمال الصدقة)، و(مبلغي الإسلام، ومعلمي القرآن)، فإنَّ طبيعة حياة الحواضر والمدن، كانت تستدعي تدخلاً أكبر وأوسع، نظراً لما أشرنا إليه من التنوع والتعقيد في حياتها، ولعلاقاتها مع القبائل التي كانت هذه الحواضر أسواقها.

وإذا كانت طبيعة العمل الذي يقوم به (عمال الصدقة) في القبائل لا تقتضيهم الإقامة فيها، إذا لم يكونوا من أبنائها وزعمائها، فإنَّ طبيعة الولاية على المدن تقتضي من الوالي الإقامة والاستقرار فيها، وإن لم يكونوا من أبنائها.

وقد ذكرت مصادر الحديث، والسيرة، والتاريخ، أسماء الرجال الذين اختارهم النبي (ص) ولاة من قبله على المدن، والحواضر العربية. وقد وقع فيها وبينها، اختلاف في أسماء بعض الولاة بالنسبة إلى المكان الواحد، ولعل منشأ ذلك تعاقب هؤلاء الرجال على ولاية مكان واحد، كأنْ يولّي أحدهم ليوطّد

السلطة الإسلامية، ثم يعقبه آخر، أو لبعض ما ذكره في تفسير تنوع، وتعدد المستخلفين على المدينة.

وإذ لاحظنا أنَّ أغلب عمال الصدقة على القبائل، كانوا من أبناء هذه القبائل، فإنَّ الأمر في الولاة على خلاف ذلك، حيث كانوا، في الغالب، من غير أبناء الحواضر التي تولوا عليها.

ولا نرى كبير فائدة في عرض أسماء الولاة الذين اختلفت الروايات في تسمية بعضهم، وفي المناطق والحواضر التي تولوها.

وأهم ملاحظة ذات دلالة تبعث عليها أسماء ولاة النبي، الذين تداولت المصادر ذكرهم، هي أنَّ كثيراً منهم، من حديثي العهد بالإسلام، من الذين أسلموا يوم فتح (مكة)، أو قريباً من ذلك، من قبيل (عتاب بن أسيد، ويعلى بن أمية، وأبي سفيان بن حرب) وهؤلاء من مسلمة الفتح، وغيرهم ممن هم على شاكلتهم.

وتولية هؤلاء، تندرج فيما قلناه، في القسم الأول من هذا البحث، في مسألة الخيار بين الكفاءة العملية، وبين الإخلاص الديني، حيث رأينا هناك أن المبدأ الفقهي يقضي بتقديم اعتبار الكفاءة العملية على اعتبار الإخلاص الديني والتقوى في حالة دوران الأمر بينهما في شخصين، وعدم توفرهما معاً في شخص واحد يمكن تكليفه بمسؤولية معينة، دون الإخلال بمسؤولية أهم.

ورأينا هناك أنَّه لا يجوز إهمال العناية بحاجة المجتمع السياسي الإسلامي إلى الخدمة اللازمة التي يمكن أنْ يقدمها الكفوء غير العارف، وغير المتقي، إلى أن يوجد الشخص الذي يتمتع بالتقوى، والمعرفة الدينية، مع الكفاءة العملية.

طبيعة الإدارة الإسلامية، ومهمات الوالي، في عهد النبي (ص):

لنا أنْ نفترض، استناداً إلى بعض الإشارات الواردة في المصادر[1]، أنَّ

---

(١) ورد في رواية الطبري: ٣١٨/٣، عن الولاة الذين توفي النبي (ص) وهم في ولاياتهم التعبير لـ (... مكة وأرضها... نجران وأرضها)، كما ورد التعبير بـ(أهل المدر وأهل =

سلطان هؤلاء الولاة، أو معظمهم، لم يقتصر على حدود الحواضر التي تولوها، بل كان يشمل بادية تلك المدن والحواضر، والقبائل التي تقع مراعيها، ومنتجعاتها، في تلك البادية. ولعل عمال الصدقة في تلك القبائل كانوا تابعين لبعض الولاة، في بعض الحالات.

إن الإدارة المركزية في المدينة، وممثليها في الحواضر، وفي القبائل، كانت النواة التي نمت، واتسعت، وتشعبت، بعد وفاة النبي (ص)، للإدارة الإسلامية التي غلب عليها في العقود الأولى الطابع العسكري، بسبب حركة الفتوح الكبرى، حينما انساح المسلمون ـ منذ الأشهر الأولى لخلافة أبي بكر (رض) ـ في الأقطار المجاورة وما ورائها: (العراق، سورية الكبرى، إيران، مصر، والسودان، وشمال أفريقيا).

وليس لدينا معلومات موثوقة وواضحة، عن مهمات الولاة في عهد النبي (ص)، ولكن طبيعة المرحلة تقضي بأنْ تكون مهمات تهم تعليمية ثقافية، محورها الوحيد الإسلام والقرآن، واقتصادية مالية، تتعلق بالدرجة الأولى بجباية الزكاة وإنفاقها، وأمنية عسكرية، تتعلق بضبط الأمن الداخلي، وتعبئة القوى البشرية لحركة الجهاد، دون التدخل في شؤون المجتمع الأهلي، وأنشطة الأفراد، والجماعات، أو مع الحد الأدنى من التدخل، حين تدعو الضرورة إلى ذلك، لأجل إقامة وتطبيق أحكام الشرع، إذا وقعت بعض التصرفات المخالفة للإسلام من قبيل (الربا، والغش، والاحتكار، والجرائم الجزائية، وما إلى ذلك)، أو المواقف والأحداث التي تنتهك الشرع في مجال صلاحيات وسلطة الوالي، من قبيل (الامتناع عن دفع الزكاة، والنزاعات العشائرية التي تهدد الأمن العام، وما إلى ذلك).

وفي غير هاتين الحالتين فقد كان المجتمع الأهلي يقوم بأنشطته، ويمارس حياته، وفقاً للأعراف والتقاليد التي أقرها الإسلام، وحسبما تقتضيه مصالح الأفراد والجماعات فيه، من دون تدخل للإدارة في شيء من شؤونه.

= الوبر): أهل المدر: أهل المدن، البيوت المبنية بالحجر = المدر. وأهل الوبر: قبائل البادية، أهل بيوت الوبر، الوبر: الخيم من وبر الإبل وغيرها.

وتكشف الوصايا والعهود التي كان النبي (ص) يزود بها عمال الصدقات، والولاة، وقادة السرايا العسكرية، وأمراء الجيوش، عن هذا المبدأ الأساس في الإدارة الإسلامية. فإنَّ العنصر البارز في هذه الوصايا والعهود هو الاقتصار على الحد الأدنى من التدخل في الشؤون الخاصة، وعدم الإسراف في ممارسة السلطة.

المراقبة والتفتيش الاداري:

يبدو أن النبي (ص) كان يراقب سلوك العمال والولاة وأمراء البعوث العسكرية، من حيث استقامتهم وعلاقتهم بالناس وأمانتهم.

وقد روي أنه (كان رسول الله (ص) إذا بعث جيشاً فاتهم أميرهم، بعث معه من ثقاته من يتجسس له خبره».

كما روي عن (الريان بن الصلت)، قال: «سمعت الرضا (ع) يقول: كان رسول الله (ص)، إذا بعث جيشاً، فاتهم أميراً، بعث من ثقاته من يتجسس له خبره»[1].

وقد جرى الخلفاء من بعده على سيرته.. ومن ذلك سؤال أبي بكر (رض)، حين حج، عن سلوك والي مكة عتاب بن أسيد، فقد قال حين دخل مكة: هل من أحد يتشكى ظلامة؟. ولعمر بن الخطاب (رض) وقائع مشهورة في هذا الشأن.

وقد اتبع الإمام علي هذه السياسة مع العمال والولاة، وقد عزل بعضهم حين انكشف له سوء سلوكهم، وتحفل سيرته بالشواهد على عنايته الكبيرة بهذا الأمر.

وقد حفظ المؤرخون كثيراً من الشواهد. وفي (نهج البلاغة) وغيره نصوص بالغة الدلالة على ذلك.

---

(١) الوسائل: ١١/٤٤/ الجهاد/ جهاد العدو/ باب ١٥/ ح: ٤.

فقد ورد في عهده إلى (مالك الأشتر):

«.. ثم تفقد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإنَّ تعاهدك في السر لأمورهم حدوة[1] لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعية. وتحفظ من الأعوان، فإنْ أحد منهم بسط يده إلى خيانة اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، اكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبة»[2].

وكتب إلى عامله (كعب بن مالك) يأمره أنْ يستطلع رأي الناس في (العراق)، في الولاة والعمال:

«أما بعد، فاستخلف على عملك، وأخرج طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض السواد كورة بعد كورة، فتسألهم عن عمالهم، وتنظر في سيرتهم».

---

(١) حَدْوَة: اي سوق لهم وحث.

(٢) النهج بشرح محمد عبده: ٩٦/٣.

الإدارة في المجال الدفاعي والعسكري

تمهيد:

ورد في القرآن الكريم تشريع واضح، بوجوب الإعداد العسكري على مستوى القوة البشرية المدربة، والسلاح، والخيل، وغير ذلك، مما تقتضيه القوة العسكرية، وهو ما دل عليه قوله تعالى:

﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة، ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم، وآخرين من دونهم. .﴾(١).

وقد فصلت السنة ما أجمله الكتاب.

ويظهر من ملاحظة النصوص والوقائع، أنَّ القرار العسكري الاستراتيجي، و(التكتيكي)، كان للنبي (ص) وحده، ولم يكن لأحد من المسلمين سلطة اتخاذ قرار عسكري. ولكن من الثابت أيضاً أنه كان يستشير أصحابه، وكان يستمع بعناية لاعتراضاتهم في المسائل العسكرية.

فمن ذلك استشارته لأصحابه من المهاجرين والأنصار في شأن الخروج من المدينة لملاقاة المشركين في (أُحد)، أو البقاء فيها، واختلافهم، وعمله برأي الناصحين بالخروج(٢).

ومن ذلك عمله برأي (الحباب بن المنذر) في معسكر الجيش في (بدر).

---

(١) سورة الأنفال/ مدنية: ٨/ الآية: ٦٠.

(٢) الطبري: ٢/٥٠٣.

ومن ذلك استشارته لـ(سعد بن معاذ) سيد (الأوس) و(سعد بن عبادة) سيد (الخزرج) في إعطاء ثلث تمر المدينة (لغطفان)، على أنْ تخرج من تحالف الأحزاب ضد المسلمين في غزوة (الخندق)، واستجابه لرأي (سعد بن معاذ) في عدم إعطائهم شيئاً[١].

ومن ذلك العمل بمشورة (سلمان الفارسي) في حفر الخندق واستعمال المنجنيق[٢].

وغير ذلك مما ذكره المحدثون وكتاب السيرة، عن استشارته لأصحابه في شؤون الحرب والدفاع.

جيش الأمة، وحرب الأمة:

في التشريع الإسلامي، تشريع الجهاد: الخدمة العسكرية إلزامية على كل ذكر بالغ صحيح الجسم، على نحو الوجوب الكفائي. ولكن الانخراط الفعلي في العمل العسكري كان يتم حين تدعو الحاجة، أعني حين يقرر النبي (ص) القيام بحملة عسكرية، وحين يتهدد المدينة خطر الغزو.

ولم يرد تشريع يستفاد منه وجوب إعداد ما يسمى الآن «الجيش المحترف»، وهو تفرغ عدد من المقاتلين لحياة الجندية، مدة من الزمان، في حال السلم؛ ولم يؤسس في حياة النبي (ص) جيش من هذا القبيل.

وهذا لا ينافي ما يبدو من بعض الروايات، أنَّ بعض المسلمين كان متفرغاً للقتال، وهم (أهل الصفة) أو بعضهم، فإنَّ هؤلاء، بسبب عدم وجود مساكن وأسر لهم، وعدم انخراطهم في سوق العمل والتجارة، كانوا شبه متفرغين[٣]،

---

(١) الطبري: ٢/٥٧٢ ـ ٥٧٣.

(٢) الروض الأنف: ٣/٢٧٦.

(٣) نقل (الزمخشري) في (الكشاف) أن (أهل الصفة): «كانوا يخرجون في كل سرية بعثها رسول الله (ص)». وقال المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿الذين أحصروا في سبيل الله﴾: أنها «نزلت في أهل الصفة، وهم أربعمئة من المهاجرين، أرصدوا لتعلم القرآن والخروج مع السرايا». ومعنى ﴿الذين أحصروا في سبيل الله﴾: أي حبسوا أنفسهم على الجهاد. وقوله: ﴿لا يستطيعون ضرباً في الأرض﴾ أي للتجارة والمعاش، لشغلهم بالجهاد.

ولكن تفرغهم لم يكن ناشئاً من إلزام شرعي.

إنَّ عدم وجود «جيش محترف» يحملنا على القول بأنَّ الجيش في الإسلام لم يكن مؤسسة للدولة، وإنما كان مؤسسة للأمة، والحروب التي كان يخوضها المجاهدون، لم تكن حروب الدولة والدفاع عنها، بل كانت حروب الأمة، والدفاع عنها، فالأمة هي المجاهد، والدولة أداة بيد الأمة، وليست الدولة هدفاً بحد ذاتها.

ولعل مما يدل على ذلك أنه لم يرد في الكتاب الكريم أيٍ تعبير في آيات الحرب والقتال يستفاد منه أن (الدولة الإسلامية تحارب)، أو أنَّ القتال للدفاع عن (الدولة). بل إنَّ صريح كل ما جاء في هذا الشأن هو: أنَّ القتال للدفاع عن (المسلمين = الأمة)، وأن (المسلمين = الأمة) هم الذين يقاتلون. ولم نطلع على نص في السنة الشريفة يخالف ما قلناه، بل كل ما ورد فيها ـ في حدود اطلاعنا ـ يؤيد هذا الاستنتاج.

ويؤيد هذا أيضاً أنَّ الغنائم يستحقها كل من حضر المعركة، حتى المولود قبل القسمة، وأن خمس الغنائم ينفق على مصالح الأمة، وأنَّ الأرض المفتوحة للأمة.

ولعل من حِكَم عدم تشريع وجوب إنشاء (جيش محترف) في ذلك الحين، عدم تمكين الدولة من أداة سلطوية قاهرة (الجيش) تتضخم وتتسع بها سلطتها القمعية على الأمة.

تمويل الجهاد:

إنَّ كون الجيش مؤسسة للأمة لا للدولة، وكون الجهاد العسكري واجباً عبادياً على المسلم القادر، يقضيان بأنَّ نفقات السلاح، والنقل، يتحملها المجاهدون أنفسهم. ويقضي بأن لا يكون الجهاد عملاً مأجوراً بالمال. ومن هنا فليس للمجاهدين رواتب مالية باعتبارهم مقاتلين، وإنما كانوا يأخذون (العطاء) من بيت المال باعتبارهم (مسلمين) في دار الهجرة، كما يأخذه غير المقاتلين من سائر المسلمين.

وقد ورد في السيرة أنَّ النبي (ص) «كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه،

فأعطى صاحب الأهل حظين، وأعطى الأعزب حظاً . . »[1].

التنظيم العسكري:

أحصى كتاب السيرة المعارك التي خاضها المسلمون في حياة النبي (ص) مما حضره بنفسه وباشر قيادته، وهو ما اصطلح عليه بـ (الغزوات)، وما لم يحضره بنفسه، وهو ما اصطلح عليه بـ(البعوث/ السرايا)، فبلغ مجموع ذلك ـ على رواية ـ سبعاً وستين غزوة وسرية. وعلى رواية أخرى: خمساً وسبعين، منها تسع عشرة غزوة حضرها بنفسه، ومنها ثمانية وأربعون ، أو ستة وخمسون بعثاً وسرية[2]، منها معارك كبيرة بمقاييس ذلك العصر

وقد جرى ذلك في أقل من عشر سنوات.

وليس من المعقول أنْ يكون هذا الجهد العسكري الضخم تلقائياً، ومن دون تنظيم.

وتدل الروايات المتفرقة على أنَّ هذه الإنجازات العسكرية الضخمة، بالقياس الى الفترة الزمنية القصيرة، والظروف الصعبة، كانت تستند إلى تنظيم دقيق واسع النطاق، أهمل المحدثون وكتاب السيرة، العناية به.

وما يمكن استفادته من الروايات المتفرقة، في الشأن التنظيمي والإداري، في المجال الدفاعي العسكري، هو الملامح التالية:

١ ـ الاحصاء لأغراض عسكرية:

قال (حذيفة بن اليمان): «قال رسول الله (ص): اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس، فكتبت له ألفاً وخمسمئة رجل»[3]. قال (الدماميني): «قيل كان هذا عام الحديبية»[4].

وتدل رواية أخرى على أن رجال المسلمين كانت لهم سجلات مدونة[5].

---

(١) التراتيب الإدارية: ١/٢٢٤ عن أبي داوود.
(٢) التراتيب الإدارية: ١/٣١٤ ـ وروي: ٣٥ و ٣٦ و ٤٧ بعثاً وسرية.
(٣) التراتيب الإدارية: ١/٢٢٠ عن صحيح البخاري.
(٤) التراتيب الإدارية: ٢/٢٥٢.
(٥) التراتيب الإدارية: ١/٢٢٠ ـ ٢٢١ عن صحيح مسلم.

ويبدو أنَّ هذا الإحصاء والسجلات كانت لأغراض أمنية وعسكرية.

والظاهر أنَّ (حذيفة بن اليمان) كان هو المشرف على ذلك. وقد وصف بأنه «صاحب سر رسول الله (ص)»(١).

ويؤكد استنتاجنا أنَّ الإحصاء كان لأغراض عسكرية وأمنية، ما ثبت من تنظيم المجتمع الأهلي في المدينة على أساس (النقابة)، حيث جعل النبي (ص) لكل قبيلة نقيباً، وعلى أساس (العرافة)، فجعل على الناس (عرفاء)، وقد ذكر في (السيرة) أسماء بعض العرفاء من قبيل (رافع بن خديج الأنصاري) الذي كان عريف قومه بالمدينة.

وفي حديث ردّ سبي هوازن: خطب النبي في الناس يرغّبهم في رد السبي، فقال الناس: قد رضينا ذلك. فقال لهم رسول الله (ص): إنّا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم. فرجعوا فكلمهم عرفاؤهم(٢).

وروي عن النبي (ص) أنه قال: «العرافة حق. ولا بد للناس من العرفاء»(٣).

٢ ـ التسليح والخيل:

كانت العدة والعتاد العسكري، من جملة المقتنيات الضرورية لكل رجل، ومن هنا فقد كان الجيش مسلحاً ذاتياً، وكان الموسرون يملكون الخيل المدربة على حالة القتال.

ولكن النبي (ص) عمل على أنْ يكون تجهيزاً عسكرياً من السلاح، والخيل، وسائر المعدات، يكون ملكاً عاماً للأمة. فقد روى (الترمذي) في (الجامع) و(ابن اسحاق) في (السيرة) أن النبي (ص) بعث سعد بن زيد الأنصاري إلى (نجد)، فابتاع له خيلاً وسلاحاً(٤).

---

(١) التراتيب الإدارية: ١/ ٢٠ نقلاً عن سنن النسائي، وأسد الغابة، وتاريخ بغداد.

(٢) و(٣) التراتيب الإدارية: ١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦ عن سنن أبي داود في كتاب الخراج.

(٤) التراتيب الإدارية: ١/ ٢٣١ ـ ٢٣٣. عن الترمذي، والإصابة، والاستيعاب.

وقد تقدم أنه جعل لخيل المسلمين (حمىً) خاصاً بها.

٣ ـ اختبار اللياقة العسكرية والتدريب:

يظهر من جملة من الروايات أنَّ النبي (ص) كان يستعرض، بصورة دورية، وعند التحضير لكل معركة، الذكور المرشحين للإنخراط في عداد المقاتلين.

فقد روي عن (عبد الله بن عمر) أنَّه قال: «عرضت على رسول الله (ص) في جيش وأنا ابن اربع عشرة سنة فلم يقبلني. ثم عرضت عليه من قابل وأنا ابن خمسة عشر فقبلني».

وروي مثل ذلك عن (رافع بن خديج) الذي استصغره النبي يوم (بدر) وأجازه يوم (أحد).

وعند الاستعداد لمعركة (أحد) استصغر النبي (ص) شباناً (منهم: زيد بن حارثة، والبراء بن عازب، وزيد بن أرقم، وسعد بن جبيبة، وابن عمر، وجابر). وورد مثل ذلك بالنسبة إلى عمرو بن وقاص. وقال الشافعي: «ردَّ النبي (ص) سبعة عشر صحابياً عرضوا عليه، وهم أبناء أربع عشرة سنة، لأنه لم يرهم بلغوا، وعرضوا عليه وهم أبناء خمسة عشر، فأجازهم»[١].

وورد أنه (ص) «كان يعرض غلمان الأنصار في كل عام» ويجيز من تثبت لياقته البدنية[٢].

وكان شبان المسلمين في المدينة يتدربون على استعمال السلاح، وفنون القتال، وكان في المدينة مكان مخصص لهذه الغاية[٣] واختار بعضهم آخر النهار للتدريب[٤].

وقد ثبت في السنة عن رسول الله (ص) أمره بالتدرب على الفروسية، والرمي. وعلى أي حال، فقد كان التدرب على السلاح، وفنون القتال، من

---

(١) التراتيب الإدارية: ١/٢٣١ ـ ٢٣٣.
(٢) التراتيب الإدارية: ١/٢٣١ ـ ٣٣.
(٣)و(٤) التراتيب الإدارية: ٢/٣١٥ و٣٤٧.

مقومات الثقافة العامة للمجتمع، بحيث يعتبر غير الخبير شاذاً عن النمط العام.

٤ ـ الصناعات العسكرية:

أرسل النبي (ص) عروة بن مسعود، وغيلان بن سلمة، إلى جَرَش (في الأردن) ليتعلما صنعة العرادات والمنجنيق، والدبابات[١].

وقد استعمل النبي (ص) هذه الأسلحة التي تعتبر متقدمة وغير تقليدية في ذلك العصر، في حصار الطائف[٢].

وقد تقدم أنّه استبقى الحدادين من أسرى يهود (خيبر) ليتعلم المسلمون منهم. وكان أبرز الصناعات لأمثال هؤلاء صناعة السيوف، وأسنة الرماح.

٥ ـ التجسس العسكري:

روى (البخاري) في صحيحة أن عبد الله بن أبي بكر تجسس للنبي (ص) على قريش.

وروى (مسلم) في صحيحه وابن إسحاق في (السيرة) أن النبي (ص) لما خرج إلى (بدر)، بعث (بسبسة بن عمرو الجهني)، و(عدي بن أبي الزغباء الجهني)، يتجسسان له الأخبار عن (أبي سفيان) وغيره.

وبعث ـ قبل أن يخرج من المدينة إلى (بدر) ـ طلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد إلى طريق الشام، يتجسسان الأخبار.

وقام بهذه المهمة (حذيفة بن اليمان) و(جبلة بن عامر البلوي) يوم الخندق.

كما بعث (عبد الله بن حدور) عيناً على (هوازن) لما بلغه اجتماعهم للنظر في موقفهم من النبي.

وبعث (أمية بن خويلد) و(بشر بن سفيان العتكي) إلى (مكة) يتجسسان له أخبار قريش وذكر (البخاري) أن النبي (ص) بعث «عشرة رهط عيناً، وأمر عليهم عاصم بن ثابت»[٣].

---

(١) و(٢) التراتيب الإدارية: ١/٣٧٣ ـ ٣٧٤ و ٣٧٥ عن طبقات ابن سعد.
(٣) التراتيب الإدارية: ١/٣٧٣ ـ ٣٧٤ و ٣٧٥.

٦ ـ الاستنفار:

كان جمع الجيش يتم بالاستنفار، لأنه لم يكن ثمة جيش محترف متفرغ. وهذا يشبه ما يسمى في زماننا (دعوة الاحتياطي)، فقد كانت نواة الجيش شبه الجاهزة في المدينة، وأما المقاتلين من خارجها فقد كانوا أشبه بالاحتياطي العسكري.

وكان النبي (ص) ينتدب رجالاً لمهمة الاستنفار. وقد حفظ كتاب السيرة أسماء بعضهم. فقد ذكروا أنه في الاستعداد لغزوة (تبوك) أرسل مستنفراً إلى (بني غفار) وآخر إلى قبيلة (سليم). وفي الاستعداد لغزو (مكة) عام الفتح أرسل شخصين يستنفران (خزاعة)، وآخرين يستنفران (بني كعب)[1].

٧ ـ التشكيلات العسكرية:

اتبع النبي (ص) الطريقة التي كانت سائدة في عصره، في تكوين الجيوش وتقسيمها، وهي تقسيم الجيش إلى خمس مجموعات: القلب، والميمنة، والميسرة، والمقدمة، والساقة. ولذا سموا الجيش (خميساً).

وأدخل النبي نظام الصفوف في التشكيل القتالي، وهو نظام لم يألفه العرب، وقد فاجأ به المشركين في (بدر). وكان التشكيل القتالي المألوف هو (الكردوس). وبدلاً من أسلوب الكر والفر، الذي كان متبعاً، اتبع النبي (ص) أسلوب (الزحف).

وفي التشكيلات الداخلية للجيش، قسم النبي (ص) الجيش إلى عرافات، وجعل لكل عشرة عريفاً[2].

٨ ـ الولاة والإدارة العسكرية:

يبدو من ملاحظة النصوص والوقائع أنَّ الولاة على الحواضر كانت لهم

---

(١) التراتيب الإدارية: ٣١٧/١ عن الإصابة والاستيعاب.
(٢) الطبري: ١٥٨/٤.

صلاحيات ومسؤوليات عسكرية، لأن مهماتهم الإدارية كانت ذات بعد عسكري يتمثل في أمرين:

الأول: ضمان أمن الدولة من جهتهم، فلا تغزى من قبل العدو الخارجي، ولذلك لا بد أن تكون مراكزهم مهيأة ومتأهبة، من الناحية العسكرية، لصد أي هجوم. وهذه هي مهمة (الثغور) التي تقع على حدود الدولة. وهذا هو الهدف من (المرابطة/الرباط) الذي تطور فيما بعد إلى مؤسسة دفاعية مهمة جداً للأمة الإسلامية.

الثاني: حشد المقاتلين من سكان المناطق التي يتولونها، عندما تدعو الحاجة، للمشاركة في الحملات العسكرية التي تقررها القيادة العليا، وهي النبي (ص).

خلاصة:

إنَّ هذه الملامح التي ذكرناها للإدارة العسكرية تكشف عن هيكل إداري متكامل، أغفل المحدثون، وكتاب السيرة، ذكر مفرداته ومكوِّناته.

وإلا فإنَّ طبيعة هذه المهمات لا تناسب أنْ يقوم بها أشخاص بمفردهم، بل تقتضي أنْ يكون لهم معاونون، ومن البعيد جداً أنْ يكون النبي (ص) كان يباشر بنفسه كل التفاصيل معهم، وفيما بينهم، فلا بد أنْ يكون ثمة منسقون بين الأنشطة المتنوعة . . .

ولعل البحث المتأني في الحديث والسيرة، يكشف عن معلومات تملأ الفراغ، وتضيء العتمة في صورة الإدارة الإسلامية بوجه عام، والإدارة في المجال الدفاعي العسكري بوجه خاص.

الإدارة في المجال التجاري ـ الاقتصادي

قضت الشريعة الإسلامية، فيما يتعلق بالمال، والاقتصاد، والتجارة، بالمبادىء العامة التالية:

١ ـ حماية الملكية الخاصة الحاصلة من الطرق المشروعة.

٢ ـ حرية السوق، وحرية الإنتاج، وحرية التعاقد.

٣ ـ وجوب الوفاء بالعقود.

٤ ـ لا عمل إلا بأجر، (حرمة السخرة/ احترام عمل العامل).

ووضعت الشريعة قيوداً وضوابط على الأنشطة المالية والاقتصادية، من تجارة، وصناعة، وزراعة وخدمات، وغيرها، هي:

١ ـ تحريم بعض الأنشطة والأساليب.

٢ ـ تحريم تداول بعض المواد والسلع.

٣ ـ تحريم الربا.

٤ ـ تحريم الاحتكار.

هذا في الملكية الخاصة، والأنشطة المتعلقة بها.

وأما الملكية العامة (الأراضي، والمياه، والمراعي، والغابات، والمعادن، والبحار، وغيرها) فهي بيد السلطة المركزية العليا مشخصة بالنبي (ص).

إنَّ الموقف العام للشريعة الإسلامية، يتقوم بمبدأ حرية الاقتصاد في

حدود القيود المذكورة، ومبدأ عدم التدخل الحكومي، إلا بالحد الأدنى لحماية الحدود المذكورة.

هذا من حيث المبدأ وبالعنوان الأولي.

وأما في الحالات الطارئة وبالعنوان الثانوي، في حالات الكوارث، والحروب، وما إلى ذلك، فللأمة سلطات واسعة لحماية نفسها، بواسطة الدولة، وغيرها من مؤسسات المجتمع الأهلي، من الكوارث الاقتصادية، والاجتماعية.

إنَّ ما ثبت في السيرة مما يتعلق بالإدارة الإسلامية في مجال الاقتصاد في عهد النبي (ص)، يتفق مع هذه المبادىء التي تقوم على حرية الاقتصاد، والتملك، والإنتاج، والاستهلاك.

ولكن النبي (ص) لم يترك النشاط الإقتصادي من دون مراقبة وضبط. ويظهر من الحديث والسيرة، تدخل الإدارة الإسلامية في المجال الإقتصادي في أمرين:

١ ـ مراقبة السوق.
٢ ـ منع الاحتكار.

ففيما يتعلق بالأمر الأول:

روى (الطبراني) أن النبي (ص) أقر اختيار موضع في المدينة ليكون سوقاً لها، وقال: «نعم سوقكم هذا، فلا ينقص، ولا يضربن عليكم خراج»[١].

والظاهر أنَّ المراد من (الخراج) ضريبة الانتفاع بالسوق، فدل على أنَّ السوق من المرافق العامة التي ينتفع بها مجاناً، ويمكن أنْ يستفاد من هذا، توجه الإدارة الإسلامية نحو تشجيع الحركة التجارية، وتيسير وصول السلعة إلى المستهلك، دون تحميل سعرها عبء الضرائب الحكومية، وغير الحكومية!

ويبدو من بعض النصوص أنَّ النبي (ص) كان يراقب السوق بنفسه في

(١) التراتيب الإدارية : ٢/١٦٣ .

بعض الحالات[1].

وروى كتاب السير: أنَّ النبي (ص) جعل عمر بن الخطاب (رض) على أسواق المدينة، وجعل (سعيد بن سعيد بن العاص) على سوق (مكة)[2].

وورد في (الإصابة) في ترجمة (الشفاء أم سليمان بن أبي حتمة) أن النبي (ص) «ربما ولاها شيئاً من السوق»[3].

والظاهر أن (ص) كان يعهد إلى بعض النساء، أنْ يتولين مراقبة النساء البائعات، ومسلكهن في السوق التي تختلط فيه النساء بالرجال، وقد يحصل نتيجة لذلك بعض ما يخالف الشرع، والآداب العامة.

وروى (البخاري)، عن سالم، عن أبيه قوله: «رأينا الذين يبيعون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله (ص) أن يبيعوه، حتى يذهبوا به إلى رحالهم»[4].

والظاهر من هذه النصوص أنَّ السوق كانت تخضع لمراقبة من الدولة، هدفها التزام حدود الشرع في التعامل، وردع المخالفين عن التعدي، وتأديبهم في بعض الحالات.

ولعل هذا الإجراء الإداري في عهد النبي (ص) أساس ما عرف فيما بعد بـ(الحِسْبَة) التي تطورت وغدت شعبة مهمة من شعب الإدارة الإسلامية في المجال التجاري.

وفيما يتعلق بالأمر الثاني:

يظهر من الأخبار الكثيرة التي رويت عن النبي (ص) في تحريم

---

(١) روى (الترمذي) عن أبي هريرة أن النبي (ص) مرّ على جرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: يا صاحب الطعام ما هذا؟... أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس... من غش فليس منا (التراتيب الإدارية: ١/٢٨٤ ـ ٢٨٥).

(٢) التراتيب الإدارية: ١/٢٨٦ ـ ٢٨٧ عن (السيرة الحلبية). ولاحظ (أنساب الأشراف: ١/٢٥١، وسيرة ابن هشام: ١/٢٥٠ ـ ٢٥١).

(٣) التراتيب الإدارية: ١/٢٨٥ عن الاستيعاب والإصابة.

(٤) التراتيب الإدارية: ١/٥٥.

الاحتكار، وذمه، والنهي عنه، ولعن المحتكرين: إنَّ ظاهرة الاحتكار كانت شائعة في المدينة، وغيرها في الدولة الإسلامية، منذ العهد الجاهلي، وأنها تكررت في عهد النبي (ص) مرات عدة، ويتردد في الأخبار اسم بعض تجار الحنطة، وهو (حكيم بن حزام).

ويبدو أن النمو السكاني للمدينة، بسبب الهجرة إليها، وبسبب كونها مركز الدولة، قد أدى إلى أن يغتنم بعض تجار الحبوب، والمواد الدهنية، والتمر، وغيرها، في بعض الأحيان، فرصة نُدْرَة هذه المواد في السوق، فيحتكرونها، بهدف بيعها بأسعار احتكارية مرتفعة. وكان بعضهم يحتكر السلعة في منشئها، أو قبل أنْ تصل إلى السوق، وتخضع لقانون العرض والطلب.

وقد أمر النبي (ص) بمعاقبة المحتكر الممتنع عن إخراج السلعة، وبيعها بالسعر المناسب المربح له في حدود القدرة الشرائية للمستهلكين.

وقد ورد ذلك في روايات عدة، منها ما قاله الإمام علي (ع) في عهده إلى (مالك الأشتر) حين ولاه على (مصر):

«.. فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله (ص) منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين، من البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة، بعد نهيك إياه، فنكِّل به، وعاقبهُ من غير إسراف...»[١].

ويبدو أنَّ إجراءات إدارة السوق كانت ناجعة، فلم يرد في السيرة النبوية، وفي الحديث، ما ينبىء بحدوث أزمة معيشية، أو اقتصادية.

وقد ورد في السنة عن النبي (ص)، وفي السيرة، أن المسلمين طلبوا من النبي (ص)، أنْ يسعِّر لهم سعراً. وهي أربع روايات:

١ ـ مرسل (الصدوق)، قال:

«قيل للنبي (ص)» لو سعَّرت لنا سعراً، فإن الأسعار تزيد وتنقص! فقال (ص): ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث إلي فيها شيئاً، فدعوا عباد الله يأكل

---

(١) نهج البلاغة: ٣/١٠٠.

بعضهم من بعض، وإذا استنصحتم فانصحوا»(١).

٢ ـ رواية (أبي داود)، بسنده عن (أبي هريرة)، قال:

«إنَّ رجلاً جاء، فقال: يا رسول الله (ص) سعِّر! فقال: بل أدعو. ثم جاء رجل فقال: يا رسول الله سعِّر. فقال: بل الله يخفض ويرفع. وإني لأرجو أنْ ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة»(٢).

٣ ـ رواية أبي (داود)، بسنده عن (أنس بن مالك) قال:

«قال الناس: يا رسول الله غلا السعر، فسعر لنا! فقال رسول الله (ص) إنَّ الله هو المسعر، القابض، الباسط، الرازق! وإني لأرجو أنْ ألقى الله، وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة ـ دم ولا مال»(٣).

٤ ـ رواية (ابن ماجة)، عن (أبي سعيد):

«غلا السعر على عهد رسول الله (ص) فقالوا: لو قومت يا رسول الله! قال: إني لأرجو أنْ أفارقكم، ولا يطلبني أحد منكم بمظلمة ظلمته»(٤).

إن هذا الموقف من النبي (ص) بشأن التسعير ـ مع تحريم الاحتكار وإجبار المحتكر على البيع ـ يكشف عن الأمرين التاليين:

الأول: حكم الشرع الإسلامي بحرية السوق، وحرية التعاقد، واحترام الملكية، ومشروعية المنافسة في الظروف الطبيعية المعتادة.

وموقف الشرع الإسلامي من قضية سلطة الإنسان على الإنسان، وأنَّ الأصل الأولي عدم سلطة إنسان على إنسان، وهو يقتضي الاقتصار على الحد الأدنى من تدخل الإدارة في شؤون الفرد والجماعة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢/٨. لاحظ الوسائل: ١٢/٣١٨/ آداب التجارة/ باب ٣٠/ ح ٢ ـ وفي التوحيد، ص: ٣٩٧.

(٢) سنن أبي داود: كتاب الإجارة/ باب في التسعير: ٣/٢٧٢.

(٣) سنن أبي داود/ الموضع نفسه. وقال الشوكاني: ورواه الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذي ـ نيل الأوطار: ٣/٣٣٤.

(٤) سنن ابن ماجه: ٢/ كتاب التجارات/ ح ٢٢٠١.

الثاني: إنَّ التسعير لم يرد فيه تشريع خاص، ولذا فإنَّهُ يقع في مجال الفراغ التشريعي الذي يخضع للإجتهاد الفقهي، وفقاً للقواعد الفقهية، والأصولية، على أساس المبادىء العامة في الشريعة، حين تدعو الحاجة إلى النظر في حكمه، على ضوء حالة المجتمع الإقتصادية، وقدرته الشرائية، وتوفر السلع، وكلفتها: انتاجاً، ونقلاً، وحفظاً، وغير ذلك من العناصر المكونة للسعر.

وقد بحثنا مسألة الاحتكار والتسعير في كتابنا (الاحتكار في الشريعة الإسلامية) من جميع الوجوه. وانتهينا إلى حرمة الاحتكار في جميع ما يتوقف عليه انتظام حياة المجتمع، وإلى مشروعية التسعير عندما تدعو الحاجة إليه[1].

---

(١) الاحتكار في الشريعة الإسلامية: بحث فقهي مقارن/ الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م منشورات: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)/ والمؤسسة الدولية للدراسات والنشر.

إدارة العلاقات الخارجية

بلغ مقدار ما كشف البحث عنه من الوثائق السياسية والإدارية، المروي صدورها عن النبي (ص): ستاً وأربعين ومئتي (٢٤٦) معاهدة، وكتاب صلح، وكتاب أمان، وكتاب دعوة موجهاً إلى الأباطرة، والملوك، والأمراء، ورؤساء القبائل[١].

ولا بد أنْ هذا النشاط الكبير في التواصل مع الدول، والإمارات الأجنبية، ورؤسائها، قد اقتضى تكوين جهاز من الرسل (السفراء)، وكتاب الرسائل، والوثائق باللغة العربية، وبعض اللغات الأجنبية، يتولى تحت إشراف النبي كتابة الرسائل، والإجابة عليها، يتلقاه النبي (ص) منها باللغة المناسبة.

وقد ذكرت المصادر أسماء عدد كبير من الرسل الذين بعث بهم النبي (ص) إلى الدول والإمارات الأجنبية.

ويبدو أنَّ النشاط الكبير في العلاقات الخارجية في (المحرم)، مستهل السنة السابعة للهجرة[٢] وذلك بعد معاهدة (الحديبية) التي مكنت النبي (ص) من أنْ ينطلق بالدعوة الإسلامية في شبه الجزيرة وما حولها، وخارجها (بيزنطة (الروم)، فارس، مصر، الحبشة، البحرين، اليمن، غسان.. وغيرهم من أمراء القبائل العربية).

---

(١) الدكتور محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية .

(٢) التراتيب الإدارية : ١/١٩٤ ـ ١٩٥ .

وقد تكون جهاز كتاب الرسائل والترجمة، من عدد من الصحابة، أبرزهم:

١ ـ زيد بن ثابت، وكان يتولى الترجمة، والتعريب من وإلى العبرية والسريانية، وقيل إنه تعلم الحبشية، والفارسية، والرومية.

٢ ـ عبد الله بن الأرقم.

٣ ـ شرحبيل بن حسنة.

٤ ـ حنظلة بن الربيع.

٥ ـ حنظلة بن صيفي.

وهؤلاء كانوا يتولّون، مشتركين[١]، أو بالتناوب، كتابة الرسائل، والعهود، وكتب الأمان، والإقطاع، وغيرها، الصادرة عن النبي (ص) حسب ما يملي عليهم. ويترجم (زيد بن ثابت) ما يرد من رسائل بغير العربية، ويجيب عنها ـ بتوجيه النبي (ص) ـ باللغة المناسبة. وكون هؤلاء قد تولوا هذه المهمة، لا يعني أنّ غيرهم لم يتولّ شيئاً منها، فقد ثبت في السير أن علي بن أبي طالب (ع) كان كاتباً رئيساً ومهماً لدى النبي (ص).

وقد استعمل النبي (ص) الخاتم لكتبه، حين علم أنّ الملوك والأمراء لا يتسلمون رسائل غير مختومة. وذكر في السيرة إنّ الذي كان يتولى الخاتم (حنظلة بن صيفي).

دار الضيافة:

ولعل مما يناسب البحث عن العلاقات الخارجية، أنّ النبي (ص) أنشأ (دار الضيافة)[٢] في المدينة، لينزل فيها الضيوف الوافدون إلى المدينة للقائه (ص)، للدخول في الإسلام، أو لغير ذلك.

---

(١) في بعض الوثائق التي أوردها (محمد حميد الله) في كتابه النص على اسم شخصين توليا كتابته، من قبيل كتاب الأمان لأهل (أيلة) وأميرها (يوحنة بن رؤبة) فقد ورد فيه: «هذا كتاب (كتابة) جهيم بن الصلت وشرحبيل بن حسنة، بإذن رسول الله».

(٢) راجع تاريخ المدينة المنورة لابن شبه: ١/ ٢٣٥.

وكانت تُسمَّى (دار الضيفان)، و(الدار الكبرى). وقد وصفها أحد الضيوف بأنها: (دار واسعة وفيها نخل). والظاهر أنها كانت من السعة بحيث تنزل فيها وفود عدة، في وقت واحد.

والظاهر أنَّ موقع دار الضيافة تبدَّل، فكانت أولاً دار (حميد بن عبد الرَّحمن بن عوف)، ثم جعلت دار (رملة بنت الحارث النجارية)، ونقدر أنَّ النبي (ص) اشترى الدار الثانية لهذه الغاية.

وكانت تجري على الوفود (ضيافة). «فكانوا يؤتون بغداء وعشاء: مرة خبزاً ولحماً، ومرة خبزاً ولبناً، ومرة خبزاً وسمناً»[1].

وكان النبي (ص) ينزل بعض الوفود في قبة تنصب إلى جوار المسجد، كما صنع مع وفد (ثقيف) حيث لم ينزلهم في دار الضيافة، إمَّا لأنَّ الوفد كبير، تضيق عنه الدار المذكورة، أو لأنه أراد أنْ يروا مظاهر الإسلام في المسجد.

وكان (بلال بن رباح) مكلفاً بطعامهم[2].

ويبدو أنه (ص) كان ينزل الضيوف، قبل اتخاذ دار الضيافة، في بيوت بعض الأنصار والمهاجرين الموسرين[3].

والحمد لله رب العالمين. وقد وقع الفراغ من كتابة هذا البحث في ليل يوم الثلاثاء (٨ جمادى الثانية ١٤١١ هـ الموافق ٢٥ كانون الأول ١٩٩٠ م) في المنزل المستعار، بعد تهجيرنا من منزلنا، منذ ما يقرب من ثلاث سنوات.

ونسأل الله تعالى الهداية لمن اعتدى علينا وظلمنا بالمباشرة والتسبيب، وأنْ يعاملهم بعدله في الدنيا والآخرة...

---

(١) التراتيب الإدارية: ١/٤٤٥ ـ ٤٤٦، عن (الوفاء) لـ(السَّمهودي)، و(أبي الربيع الكلاعي) في (الاكتفاء) عن (الواقدي)، و(الإصابة).
(٢) التراتيب الإدارية: ١/٤٤٧ ـ ٤٤٨، عن (سيرة ابن إسحاق)، و (الإصابة)، و (سنن أبي داود).
(٣) التراتيب الإدارية: ١/٤٤٨ ـ ١٤٩، عن (طبقات ابن سعد)، و (الإصابة).

المصادر والمراجع

(أ)

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ الإبانة عن أصول الديانة : أبو الحسن ، علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) ـ تحـ . عبد القادر الأرناؤوط ـ ط . أولى ـ مكتبة دار البيان/دمشق ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م .

٣ ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية : أبو الحسن ، علي بن محمد بن حبيب البصري ، البغدادي ، الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) ـ ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م .

٤ ـ الأحكام السلطانية : أبو يعلى ، محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ) ـ ضمن مجلد واحد مع (الأحكام السلطانية) للماوردي ـ نشر مكتب الإعلام الإسلامي ـ إيران .

٥ ـ الأزهار في فقه الأئمة الأطهار : أحمد بن يحيى المرتضىٰ ، الحسني ، اليماني (ت ٨٤٠ هـ) ـ ط . أولى ـ دار الكتاب اللبناني ١٩٨٧٥ م .

٦ ـ الإستيعاب في معرفة الأصحاب : أبو عمر ، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري ، القرطبي ، المالكي (ت ٤٦٣ هـ) ـ دار إحياء التراث

العربي ـ بيروت ـ مصورة عن الطبعة الأولى المصرية ١٣٢٨ هـ ـ على هامش (الإصابة) لابن حجر .

٧ ـ **الأشباه والنظائر** : زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي ـ تحـ . عبد العزيز محمد الوكيل . ط . مؤسسة الحلبي/مصر ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٨ م .

٨ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة** : أبو الفضل ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) ـ ط . دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٤٠٨ هـ ـ مصورة عن الطبة المصرية .

٩ ـ **الأعلام** : خير الدين الزركلي ـ ط / ٥ ـ العلم للملايين ـ بيروت ١٩٨٠ م .

١٠ ـ **الإقتصاد في الإعتقاد** : أبو حامد ، محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، الطوسي (ت ٥٠٥ هـ) ط ـ ٢/مطبعة السعادة/مصر ١٣٢٧ هـ .

١١ ـ **الإمامة والسياسة** : أبو محمد ، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) ـ تحـ . محمد الزيني ـ ط . مؤسسة الحلبي/مصر ١٩٦٧ م .

١٢ ـ أحكام القرآن : أبو بكر ، محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (ت ٥٤٣ هـ) ـ ط . دار الجيل ـ بيروت ١٩٨٢ م .

١٣ ـ أحكام القرآن : أبو بكر ، أحمد بن علي الرازي ، الجصاص ط . دار الجيل ـ بيروت .

١٤ ـ **إحياء الميت بفضائل أهل البيت** : أبو الفضل ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، الشافعي (ت ٩١٠ هـ) ـ ط . مؤسسة الوفاء ـ بيروت ١٩٨٢ م .

١٥ ـ **إختيار معرفة الرجال ، المعروف بـ (رجال الكشي)** : أبو جعفر ، محمد بن الحسن الطوسي ، المعروف بـ (شيخ الطائفة)

(ت ٤٦٠ هـ) ـ ط . مشهد ـ إيران ١٣٤٨ هـ .

١٦ ـ **أصول الدين** : عبد القاهر ، أبو منصور بن طاهر التميمي ، البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) ط . أولى ـ أستانبول ـ مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ ـ ١٩٢٨ م .

١٧ ـ **اعتقادات فرق المسلمين** : أبو عبد الله ، محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ـ تحـ. محمد المعتصم بالله البغدادي ـ ط . أولى ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م .

(ب)

١٨ ـ **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار** : أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ) ط . أولى ـ مكتبة الخانجي/مصر ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م .

١٩ ـ **بلغة الفقيه** : السيد محمد آل بحر العلوم ـ ط/٤ ـ منشورات مكتبة الصادق ـ طهران ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٤ م .

٢٠ ـ **البيان والتبيين** : أبو عثمان ، عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) ـ ـ تحـ. عبد السلام هارون ـ ط/٤ ـ مكتبة الخانجي/القاهرة ١٩٧٥ م .

(ت)

٢١ ـ **تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)** : أبو جعفر ، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) . تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط/٢ ـ دار المعارف/مصر ١٩٧٦ م .

٢٢ ـ **تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ)** : أبو الحسن ، علي ابن عبد الواحد الشيباني ، المعروف بـ (ابن الأثير) (ت ٦٠٦ هـ) ـ ط . دار صادر ـ بيروت ١٣٨٥ هـ .

٢٣ ـ **تاريخ الخلفاء** : جلال الدين ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ) ـ تحـ. محمد محي الدين عبد الحميد ـ ط . أولى ـ

مطبة السعادة/ مصر ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

٢٤ - **تاريخ ابن خلدون (العبر ، وديوان المتبدأ والخبر ، في أيام العرب ، والعجم ، والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)** : أبو زيد ، عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون ، ولي الدين الحضرمي الأشبيلي (ت ٨٠٨ هـ) - ط . دار الكتاب اللبناني - بيروت .

٢٥ - **تاريخ ابن كثير (البداية والنهاية)** : أبو الفداء ، إسماعيل بن عمر ابن درع القرشي ، البصروي ، الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ) - ط . دار الفكر - بيروت ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

٢٦ - **تاريخ بغداد** : أبو بكر ، أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) - ط . دار الكتب العلمية - بيروت .

٢٧ - **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)** : أبو زيد ، عمر بن شبّه النميري ، البصري ، المعروف بـ (ابن شبّه) (ت ٢٦٢ هـ) - تحـ . فهيم محمد شلتوت - ط . دار التراث والدار الإسلامية - بيروت - ط/١ - ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .

٢٨ - **التبصير في الدين ، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين** : أبو المظفر ، طاهر بن محمد الإسفراييني ، الشافعي ، الشهير بـ (شهفور) (ت ٤٧١ هـ) - تحـ . كمال يوسف الحوت - ط . أولى - عالم الكتب - بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

٢٩ - **التبيان في تفسير القرآن** : أبو جعفر ، محمد بن الحسن الطوسي ، المعروف بـ (شيخ الطائفة) (ت ٤٦٠ هـ) - ط . المطبعة العلمية/ النجف الأشرف ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م .

٣٠ - **التراتيب الإدارية** : الشيخ عبد الحي الكتاني - نشر دار الكتاب العربي - بيروت - من دون تاريخ .

٣١ - **تفسير القرآن العظيم** : أبو الفداء ، إسماعيل بن عمر البصروي ، الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ) - ط . دار المعرفة - بيروت ١٤٠٥ هـ .

٣٢ ـ **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل** : أبو سعيد ، عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) ـ ط . دار الجيل ـ بيروت ١٣٥٩ هـ .

٣٣ ـ **تفسير روح البيان** : إسماعيل حقي البروسوي (ت ١١٣٧ هـ) ـ ط/٧ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

٣٤ ـ **تفسير روح المعاني** : محمود بن السيد عبد الله أفندي (آلوسي زاده) (ت ١٢٧٠ هـ) ط . دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٨٥ م .

٣٥ ـ **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة ، والرافضة ، والخوارج ، والمعتزلة** : أبو بكر ، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ـ تحـ . الخضيري ، وأبو ريدة ـ ط . القاهرة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م .

٣٦ ـ **تنوير المقياس من تفسير ابن عباس** : منسوب لـ (ابن عباس) ـ ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٣٧ ـ **تهذيب الأحكام** : أبو جعفر ، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) ـ ط . دار الكتب الإسلامية ـ طهران ١٣٩٠ هـ .

(ج)

٣٨ ـ **الجامع لأحكام القرآن** : أبو عبد الله ، محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١ هـ) ـ ط . أولى ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م .

٣٩ ـ **جامع البيان في تفسير القرآن** : محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) ـ ط . بولاق/ مصر . من دون تاريخ .

٤٠ ـ **جواهر الآثار والأخبار المستخرجة من لجة (البحر الزخار)** : محمد بن يحيى الصعدي (ت ٩٥٧ هـ) على هامش (البحر الزخار) لأحمد ابن المرتضى اليماني ـ مكتبة الخانجي /مصر ـ ط . أولى ـ ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م .

(ح)

٤١ ـ **حاشية الباجوري على شرح الغزي ، على متن الشيخ أبي شجاع** : ط . دار الفكر بيروت .

٤٢ ـ **حجة الله البالغة** : أبو عبد العزيز ، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي ، الدهلوي ، الهندي ، الملقب بـ (شاه ولي الله) (ت ١١٧٦ هـ) ـ ط . دار التراث ـ القاهرة ١٣٥٥ هـ .

٤٣ ـ **حضارة العرب** : د . غوستاف لوبون ـ تعريب عادل زعيتر ـ ط/٣ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م .

(خ)

٤٤ ـ **الخراج** : أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢ هـ) ـ ط/٦ ـ المطبعة السلفية ـ القاهرة ١٣٩٧ هـ .

٤٥ ـ **الخلافة** : الشيخ محمد رشيد رضا ـ دار الزهراء للإعلام العربي/مصر ١٩٨٨ م .

(د)

٤٦ ـ **دلائل الصدق** : محمد حسن المظفر ـ ط . دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

(ر)

٤٧ ـ **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية** : أبو القاسم ، عبد الرحمن السهيلي (ت ٥٨١ هـ) ـ ط . مصر ١٩٧٣ م .

(س)

٤٨ ـ **السيرة النبوية** : أبو محمد ، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت ٢١٣ هـ) ـ تحـ . السّقا ، الإبياري ، شلبي ـ ط . مصر .

٤٩ ـ **السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون)** : أبو الفرج ، علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي (ت ١٠٤٤ هـ) نشر المكتبة الإسلامية ـ بيروت .

(ش)

٥٠ ـ **الشافعي (حياته وعصره)** : محمد أبو زهرة ـ ط/٢ ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة .

٥١ ـ **الشافي في الإمامة** : الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ) ـ ط . مؤسسة أهل البيت ـ بيروت ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م .

٥٢ ـ **شرح المقاصد** : مسعود بن عمر بن عبد الله ، الشهير بـ (سعد الدين التفتازاني) (ت ٧٩٣ هـ) هـ) ـ تحـ. عبد الرحمن عميرة ـ ط . أولى ـ عالم الكتب ـ بيروت ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩ م .

٥٣ ـ **شرح العقائد النسفية** : السعد مسعود بن عمر التفتازاني ـ تحـ. كلود سلامة ـ ط . وزارة الثقافة والإرشاد القومي /دمشق .

٥٤ ـ **شرح المواقف** : علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ـ ط . أولى مطبعة السعادة ـ مصر ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م .

٥٥ ـ **شرح نهج البلاغة** : أبو حامد ، عبد الحميد بن هبة الله ، ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ) ـ تحـ. محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط . البابي الحلبي/مصر ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م .

٥٦ ـ **شرح نهج البلاغة** : محمد عبده ـ ط . مؤسسة الأعلمي ـ بيروت .

(ص)

٥٧ ـ **صحيح البخاري** : أبو عبد الله ، محمد بن أبي الحسن البخاري (ت ٢٥٦ هـ) ـ ط . بـ (الأوفست) ـ دار الكتب العلمية ـ مصورة الطبعة المصرية .

٥٨ ـ **صحيح مسلم بشرح النووي** : أبو الحسين ، مسلم بن الحجاج القشيري ، النيسابوري (ت ٢٦١ هـ) ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٥٩ ـ **الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة** : أحمد بن حجر الهيثمي المكي (ت ٩٧٤ هـ) ـ ط/٢ ـ القاهرة ١٩٦٥ م .

(ض)

٦٠ ـ **ضحى الإسلام** : أحمد أمين ـ ط/١٠ ـ دار الكتاب العربي ـ مصور عن الطبعة المصرية ١٩٣٥ م .

(ط)

٦١ ـ **طبقات المعتزلة** : أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ) ـ تحـ. سوسنة ديفلد ـ ط/٢ ـ دار المنتظر ـ بيروت .

(ع)

٦٢ ـ **طبقات ابن سعد** : محمد بن سعد بن منيع الزهري ـ (ت ٢٣٠ هـ) ـ ط . دار بيروت ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٦٥ م .

٦٣ ـ **العقد الفريد** : أبو عمر ، محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨ هـ) ـ تحـ. أمين، الزين ، الإبياري ـ ط/٢ ـ مطبعة لجنة التأليف ـ مصر ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٢ م .

٦٤ ـ **العقل وفهم القرآن** : للحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) ـ دارسة وتحقيق د . حسين القوتلي ـ ط/٣ ـ دار الفكر ـ بيروت ١٩٨٢ م .

٦٥ ـ **علل الشرائع** : أبو جعفر ، محمد بن علي ابن بابوية القمي ، المعروف بـ (الشيخ الصدوق) (ت ٣٨١ هـ) ـ منشورات المكتبة الحيدرية في (النجف الأشرف) ـ ط . ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٦ م ـ تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

٦٦ ـ **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير** : محمد بن محمد بن

محمد ، المعروف بـ (ابن سيد الناس) (ت ٧٣٤ هـ) ـ ط . أولى ـ دار الآفاق ـ بيروت ١٩٧٧ م .

(غ)

٦٧ ـ **غوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية** : محمد بن علي الأحسائي ، المعروف بـ (ابن أبي جمهور) ـ تحـ. مجتبى العراقي ـ ط . أولى ـ قم ١٩٨٣ م .

٦٨ ـ **غياث الأُمم في التياث الظلم** : عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ـ تحـ . عبد العظيم الدّيب ـ ط/٢ ـ قطر ١٤٠١ هـ .

(ف)

٦٩ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** : أبو الفضل ، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) ـ ط . دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م . مصور عن طبعة المطبعة البهية المصرية .

٧٠ ـ **فتوح البلدان** : أبو الحسن ، أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي ، البلاذري (ت ٢٧٩ هـ) ـ ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م .

٧١ ـ **الفتوح** : أبو محمد ـ أحمد بن أعثم الكوفي (ت نحو ٨١٦ هـ) ـ ط . أولى ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٧٢ ـ **فجر الإسلام** : أحمد أمين ـ ط/١٠ ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٦٩ م .

٧٣ ـ **الفردوس بمأثور الخطاب** : أبو شجاع ، شيرويه الديلمي (ت ٥٠٩ هـ) ـ ط/١ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٦ م .

٧٤ ـ **الفَرْق بين الفِرَق** : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ، الإسفرائيني ، التميمي (ت ٤٢٩ هـ) ـ تحـ. محمد محي الدين

عبد الحميد ـ ط . دار المعرفة ـ بيروت .

٧٥ ـ **فرق الشيعة** : أبو محمد ، الحسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠ هـ) ـ المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م .

٧٦ ـ **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل** : أبو محمد ، علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) ـ ط/٢ (أوفست) ـ دار المعرفة ـ بيروت ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م .

٧٧ ـ **الفهرست** : أبو الفرج ، محمد بن أبي يعقوب إسحاق ، المعروف بـ (ابن النديم الوراق) (ت ٣٨٠ هـ) ـ تحـ. رضا تجدد ـ ط/٣ ـ دار المسيرة ـ بيروت ١٩٨٨ م .

٧٨ ـ **الفهرست** : أبو جعفر ، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) ـ ط/٣ ـ مؤسسة الوفاء ـ بيروت ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

٧٩ ـ **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** : محمد سليم العوا ـ ط . أولى ـ دار الشروق ١٤١٠ هـ ـ ١٩٨٩ م .

(ق)

٨٠ ـ **قصة الحضارة** : ويل ديورانت ـ ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ مصر . من دون تاريخ .

(ك)

٨١ ـ **كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد** : جمال الدين ، الحسن بن يوسف بن المطهر ، المشتهر بـ (العلامة الحلي) (ت ٧٢٦ هـ) ـ ط . أولى ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م .

٨٢ ـ **الكافي** : أبو جعفر ، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٨/٣٢٩ هـ) ـ ط/٣ ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران ١٣٨٨ هـ .

(م)

٨٣ ـ **مآثر الإنافة في معالم الخلافة** : أحمد بن عبد الله القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) ـ تد . عبد الستار فراج ـ ط . عالم الكتب ـ بيروت .

٨٤ ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن** : أبو علي ، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) ـ نشر المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران .

٨٥ ـ **مجمع الأنهر وملتقى الأبحر** : عبد الله بن سليمان ، المعروف بـ (داماد أفندي) ط . دار الطبعة العامرة ـ مصر ١٣١٩ هـ .

٨٦ ـ **المسامرة بشرح المسايرة** : كمال بن أبي الشريف ـ ط . أولى ـ المطبعة الأميرية/بولاق ١٣١٧ هـ .

٨٧ ـ **المستدرك على الصحيحين في الحديث** : أبو عبد الله ، محمد بن عبد الله ، المعروف بـ (الحاكم النيسابوري) (ت ٤٠٥ هـ) ـ نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة ـ الرياض/المملكة العربية السعودية . من دون تاريخ .

٨٨ ـ **المعارف** : أبو محمد ، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) ـ تحـ. محمد إسماعيل الصاوي ـ ط/٢ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ م .

٨٩ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ (نهج البلاغة)** : ط . دار الأضواء ، بيروت ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م .

٩٠ ـ **معجم استعجم من أسماء البلاد والمواضع** : عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (ت ٤٨٧ هـ) ـ تحـ. مصطفى السّقا ـ ط . عالم الكتب ـ بيروت .

٩١ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** : محمد بن أحمد الشربيني (ت ٩٧٧ هـ) ـ ط . دار الفكر ـ بيروت . من دون تاريخ .

٩٢ ـ **المفردات في غريب القرآن** : أبو القاسم ، الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني ، المعروف بـ (الراغب) (ت ٥٠٢ هـ) ـ تحـ.

محمد سيد كيلاني . ط . دار المعرفة ـ بيروت ـ مصورة عن الطبعة المصرية .

٩٣ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** : أبو الحسن ، علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) ـ ط/٣ ـ دار فرانزشتاينر ـ فيسبادن ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م .

٩٤ ـ **الملل والنحل** : أبو الفتح ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) ـ على هامش (الفِصَل) لابن حزم الظاهري ـ ط/٢ (أوفست) ـ دار المعرفة بيروت .

٩٥ ـ **الملل والنحل** : أبو منصور ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي ، البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) ـ تحـ. د . البير نصري نادر ـ ط . دار المشرق ـ بيروت ١٩٧٠ م .

٩٦ ـ **من لا يحضره الفقيه** : أبو جعفر ، محمد بن علي ابن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) ـ ط . دار صعب ـ بيروت ـ ط . أولى/١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م .

٩٧ ـ **المنجد في اللغة والأعلام** : ط . دار المشرق ـ بيروت .

٩٨ ـ **المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار ، المعروف بـ (الخطط المقريزية)** : أبو العباس ، أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) ـ ط . بـ (الأوفست) ـ دار صادر ـ بيروت .

٩٩ ـ **المواقف في علم الكلام** : أبو الفضل ، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ، عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) ـ ط . عالم الكتب/بيروت .

١٠٠ ـ **الميزان في تفسير القرآن** : السيد محمد حسين الطباطبائي ـ ط/٢ ـ مؤسسة الأعلمي/بيروت ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م .

(ن)

١٠١ ـ **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي** : د . ظافر القاسمي ـ

ط . دار النفائس/بيروت .

١٠٢ ـ **نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار** : مؤمن بن حسن مؤمن الشبلنجي (ت بعد ١٣٠٨ هـ) ـ ط . دار الكتب العلمية/بيروت .

١٠٣ ـ **نيل الأوطار** : محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ، الصنعاني (ت ١٢٥٠ هـ) ـ ط . مكتبة ومطبعة البابي الحلبي/ مصر .

(و)

١٠٤ ـ **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** : محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ) ـ تحـ. عبد الرحيم الرباني ـ ط . دار إحياء التراث العربي/بيروت .

(ي)

١٠٥ ـ **الينابيع الفقهية** : الشيخ علي أصغر مرواريد ـ ط/بيروت .

فهرس الموضوعات

٢ ـ الكتاب الثاني

الادارة في الاسلام ٤٢١

1991/ 6/ 388